السيد علي عباس الموسوي

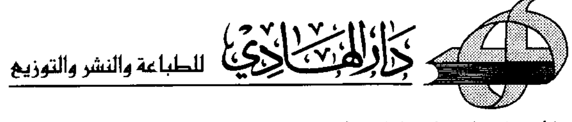
قراءات نقدية في تجديد الفكر الديني





قراءات نقدية
في تجديد الفكر الديني

الطبعة الأولى
١٤٢٢ هـ ـ ٢٠٠٢ م



هاتف: ٥٥٠٤٨٧/٠١ ـ ٨٩٦٣٢٩/٠٣ ـ فاكس: ٥٤١١٩٩ ـ ص.ب: ٢٨٦/٢٥ غبيري ـ بيروت ـ لبنان
Tel.:03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199- P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

قراءات نقدية
في تجديد الفكر الديني

تأليف

السيد علي عباس الموسوي



للطباعة والنشر والتوزيع

مقدمة

اتّجه البحث منذ مدة من الزمن بدأت في أوائل القرن الماضي إلى مجموعة من الأبحاث المتجددة والتي تهدف إلى إحياء الفكر الديني، ومازالت تلك المحاولات التجديدية مستمرة وهي تهدف إلى تقديم الإسلام بصورة عصرية، الإسلام الذي يكون مقبولاً لدى الكثيرين مع الحفاظ على أصالته وأسسه ومبادئه، ويمكن لنا تقسيم عملية إحياء الفكر الديني إلى مرحلتين أساسيتين:

المرحلة الأولى: والتي كانت تهدف إلى الإجابة عن مجموعة من الأسئلة والإشكاليات المثارة حول الإسلام والمسلمين والتي تولّدت بفعل عاملين: نهضة الغرب وانحطاط الشرق، وقد قام بهذا الدور مجموعة من مفكّري المسلمين بهدف الإجابة على ما يثار، فعمل السيد جمال

الدين الأفغاني جاهداً في سبيل توحيد الأُمّة وتقديم الإسلام كدينٍ للدولة والحكم، وقام الشهيد مرتضى المطهري بالعمل الجاد في سبيل حلّ الإشكاليات المثارة والإجابة عن الأسئلة المطروحة في عملية قرن فيها الأحياء مع التأصيل للفكر الديني.

وممّا لا شك فيه أنَّ وظيفة أي مجدّد للفكر الديني عندما تتجه إلى عملية الإجابة عن سؤال أو إشكالية ما فهي تؤطره بإطار السؤال وتحدده بحدوده ومهما أبدع صاحب الفكر في عملية الإجابة هذه فإنَّ قراءته تبقى تعاني من نقصٍ ما ومحدودية ما، تفرضه طبيعة السؤال، ونوعية السؤال، والفكر الأكثر شمولية هو الذي يتجه اتجاهاً حرّاً غير مقيد في قراءة شاملة لمفردات الفكر، انَّ الذي يقوم بدور الإجابة عن سؤال أو إشكالية ما قد يُغفل الكثير من المفردات التي يمكن أن يلتفت إليها إن لم يكن في مقام الإجابة تلك.

المرحلة الثانية: بدأت تتجه إلى عملية التأسيس لفكر ديني جديد، عبر فتح الباب للبحث عن المنهجيات والمقدمات التي يبتني عليها الفكر الديني والتي يصطلح عليها «بالقبليات المعرفية» التي يقوم على أساسها الفكر الديني، كأبحاث المعرفة الدينية، والقراءات الدينية والتجربة الدينية، وفلسفة العلوم. . . الخ.

وقد تكون بعض هذه الأبحاث اتّجهت نحو عملية الاستفسار عن كلّ ما هو قبلي ومسلم وعن كلّ ما يشكل مقدمة من مقدمات الفكر الأمر الذي وضعها موضع الاتهام والتشكيك سواء الشخصي أو العام.

ولكن ليس التشكيك بالنوايا والاتّهام بالخروج من جادة الاستقامة هو الجواب الصحيح على أصحاب دعوات التجديد هذه، قد ترى أنت الآخر قد حاد عن جادة الاستقامة الذي تراه صحيحاً ولكن ينبغي أن تلتفت إلى أنَّ الآخر أيضاً هو كذلك لديه مثل هذه النظرة فهو يرى نفسه مجدداً ومصلحاً ويراك هادماً، وعليه فمن الخطأ أن يتّجه الدفاع عبر أي طريق آخر إلاَّ نقد الفكر بالفكر، أنَّ هذا هو الذي يمكنه أن يؤدّي إلى عملية تأصيل صحيحة مبنية على أسس سليمة، انَّ الاحتكاك السلبي قد يؤدّي إلى تطرّف الآخر إذ تخرج المسألة لتصبح مسألة وجود وعدم، في الوقت الذي يمكن فيه تدارك الموقف بالنقد البنّاء، فالنقد لا بدّ وأن يكون مقبولاً من أيٍّ كان ولأيٍّ كان مادام في دائرة العلمية والاحترام المتبادل، وقداسة أي فكر لا تقف عائقاً أمام تجديده ونقده من الداخل ما لم يكن الهدف تحطيمه والإساءة إليه.

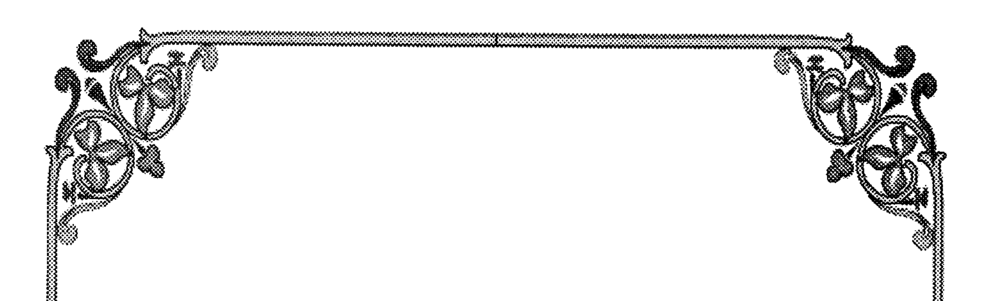
وهذا الكتاب هو مجموعة من المقالات تتناول أبحاثاً مختلفة أثيرت في الآونة الأخيرة في الساحة الثقافية في

الجمهورية الإسلامية الإيرانية وعلى يد مجموعة من الباحثين والمفكرين الذي يدعون إلى تجديد الفكر الديني لتقديمه بصورة عصرية سواء أصابوا أم أخطأوا، وتشكّل هذه المقالات عرضاً ونقداً لهؤلاء وقد تكون مختصرة بنحوٍ ما ولكنني أحببت أن أنقل الصورة بقدر المتاح إلى عالمنا العربي لإيجاد تفاعل ما بين الاتجاهين وأنَّ ما يميّز ما يقوله هؤلاء أنَّه يتّجه إلى فكرنا الشيعي بشكل خاص، لاسيما بعد أن انفتح الباب على الفكر الديني لدى الشيعة بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران وانتصار المقاومة الإسلامية في لبنان، بعد أن كانت الطائفة الشيعية منذ النشأة الأولى بعد وفاة النبي ﷺ وإلى الغيبة الكبرى للمولى صاحب الزمان (عج) تتهم بالمروق عن الإسلام، أصبحت اليوم تمثّل إسلام العصر.

إنَّ أهم ما يمكن أن يسجّل كملاحظة جامعة على هؤلاء المفكّرين أنَّهم اتّجهوا اتّجاهاً تحليلاً واسع النطاق مع نقص شاسع في الاتجاه الاستدلالي لا نستطيع أن نعوّل على عملية التحليل المجرّد وهو ما يؤخذ عليهم في كثيرٍ من الأحيان إلاّ ما يمكن تسميته بالاستشهاد بموارد متعددة، ولا أريد أن أدّعي أنَّ الأمر منحصر بالاستدلال الأرسطي بقدر ما ينبغي أن يكون استدلالاً ممنهجاً مهما كان نوعه، والاستشهاد بمفردات

تاريخية معينة أو مفردات تجديدية فكرية ما عن هذا العلم أو ذاك لا يشكّل دليلاً يمكن الاعتماد عليه لتأسيس عملية تجديدية تكون مقبولة بشكل واسع.

علي السيد عباس الموسوي
٣ حزيران ٢٠٠١
١ ربيع الآخر ١٤٢٢هـ
بيروت



المقالة الأولى

تعدد القراءات الدينية





البحث في مفردة القراءة:

لا بدّ لنا تمهيداً للبحث من توطئة نتعرض فيها لمفردة «القراءة» وليس البحث بحثاً لغوياً ولكن معرفة موارد استعمال الكلمة يساعد على تحديد المراد من وجود القراءات المتعددة للدين وعدمه، فقد ذكر الجوهري في الصحاح أنَّك تقول: «قرأت الشيء قرآناً: جمعته وضممته بعضه إلى بعض[1] ولعلَّ الأمر الذي يساعد البحث هنا لتحديد مفردة القراءة هو ملاحظة موارد الاستعمال وذلك لتوسع استعمال هذه المفردة بما لم يذكره أهل اللغة وإن كان يرتبط بنحو ما مع الجذر اللغوي الذي تقدم ذكره عن الصحاح، والمفردات التي

(١) صحاح الجوهري ج١ ص٦٥.

تستعمل فيه كلمة (قراءة) متعددة فيقال: «قرأت اللمعة ـ كمثال ـ على فلان» بمعنى دراسته عنده فهو مستمع أكثر منه قارىءٍ ويقال: قراءة للحادثة التاريخية، والمراد منه ملاحظة الظروف والملابسات التي أحاطت بحادثة تاريخية معينة لمعرفة الأبعاد الاجتماعية والسياسية التي نتجت عن هذه الحادثة وكذلك لمعرفة العوامل والأسباب التي أدّت إلى وقوع هذه الحادثة التاريخية ولعلّنا نستطيع إرجاع ذلك إلى الجذر اللغوي لأنَّ قراءة الحادثة التاريخية هو عبارة عن ملاحظة حوادث متعددة سابقة ولاحقة لمعرفة ظروف الحدث التاريخي ومقدار ثبوته وصحة روايته، وبعبارة أخرى عدم التحقق من الحادثة منفردة بل ملاحظتها منضمة إلى ما يلابسها من حوادث تاريخية وهي منهجية مهمة في دراسة الحوادث التاريخية.

ويقال: قراءة في فكر فلان، والمراد ملاحظة ما لديه من آراء ومعتقدات عبر ملاحظة ما كتبه أو تحدّث به لمعرفة منهجه الفكري ونمط تفاعله مع الأفكار الأخرى وطرق توصله إلى الاستنتاجات التي كوّنت منه شخصاً مفكراً، وذلك لا يعتمد على ملاحظة هذا فقط بل قد يتعدّى ذلك إلى ملاحظة البيئة التي عاشها، ومن عاصره من المفكرين، وما أثير في زمانه من آراء وأفكار، وموقعه مع السلطة من ناحية

وجود علاقة له معها أو لا؟ كل هذا يعتبر قراءة لفكره فهو أيضاً ملاحظة قرائن متعددة وأموراً منفردة وضمها إلى بعضها البعض لأجل التوصل إلى نتيجة ما.

كما أنَّ مفردة قراءة تستعمل بشكل شائع في عملية تهجّي ـ تلاوة ـ أي نصّ من دون ملاحظة الغرض من القراءة هذه سواء كان هو عملية الاطلاع على اللغة فقط أو معرفة المضمون وفهمه أو تلاوته لنفسه كما في قراءة القرآن حيث أنَّها في نفسها محبذة عند الشارع، أو كانت قراءة القرآن بهدف الصوت الحسن... إلى ما يمكن تصوّره من ذلك.

وهل بالإمكان أن نخرج بضابطة تميّز موارد الاستعمال هذه؟ ففي الموارد السابقة ما قبل الأخيرة نجد أنَّ تلك القراءات لا تعتمد على النص أساساً، وبعبارة أخرى لا يشكّل النص ضرورة وعنصراً مقوماً لها وإن كانت قد تعتمد عليه أحياناً وأمَّا في الاستعمال الأخير لها فالنص يشكّل عنصراً ضرورياً ومقوماً فهو طرف الإضافة فيها، ولعلَّ مائزاً لغوياً يساعد على ما ذكرناه وهو أنَّ التعدي في موارد الاستعمال بالمعنى الأخير يكون باللام فيقال: قراءة للنص، وقراءة للقرآن وقراءة لكتاب، وأمَّا في تلك الموارد فيتعدّى بغير اللام كـ: في، فيقال: قراءة في حادثة فتح مكة، قراءة في فكر فلان، قراءة في كتاب فلان.

ولا يخفى أنَّ البحث ينصب على مفردة ـ قراءة ـ بمادتها وهيئتها هذه فلا يتعدى إلى مثل: قرأ، إقرأ، قرأت ومن هنا ندخل في معرفة المراد من قراءة الدين.

«القراءة الدينية» تعني تشكيل فهم متكامل للدين والنظرية الدينية والرؤية الدينية يقول صاحب القراءة ويعتقد بأنَّ الدين هو هذا الذي استخلصه من ملاحظة مجموع النصوص الدينية وأعمال صاحب الشريعة[1]، فالقراءة الدينية هي تفسير للمتن الديني مع توسعة كلمة المتن لتشمل كل ما يكون بياناً لحكم شرعي أو أمر عقائدي أو مفهوم ديني أي كل ما يرتبط بالدين، فقراءة الدين تعني ملاحظة مجموع الأحكام والشرائع الدينية للخروج بفهم كامل للشريعة والدين ليبني الإنسان المتدين حياته على أساس هذا الفهم وهذه القراءة.

تعدد القراءات الدينية:

من المصطلحات المعاصرة التي كانت مدار جدل هو مصطلح «التعددية» المصطلح غربي المنشأ وينبسط هذا المصطلح على موارد متعددة فهناك تعددية سياسية، اجتماعية وتعددية دينية، ولعلَّ أكثر المصطلحات جدلاً هو مصطلح «التعددية الدينية» أو «البلورالية» لأنَّ الـ: Plural تعني الكثرة

---

(١) نقدي بر قراءة رسمي أز دين، محمد مجتهد شبستري، ص٣٦٧. (فارسي)

والجمع، والبلورالية تعني القبول بهذه الكثرة وهذا الجمع، ولكن المصطلح هذا اتجه نحو التعددية في الأديان وهو بهذا يختلف عن فكرة تعدد القراءات الدينية، فتلك تعددية دينية وهذه تعددية داخل الدين الواحد.

قد يتوهّم البعض أنَّه لا يمكن إنكار تعدد القراءات الدينية بمعنى تعدد المتن الديني ـ بمعناه الأعمّ نصّاً كان أو غيره ـ وذلك الوضوح يظهر بمراجعة الدراسات الفقهية المتعددة من زمن الشيخ الطوسي إلى زمننا هذا بل أننا نجد مدارس فقهية متعددة فمدرسة المتقدمين تختلف عن مدرسة المتأخرين، وهذا الأمر خاضع للتطور والنمو العلمي عند فقهائنا، بل إقرار فتح باب الاجتهاد لدى الإمامية يعني عدم الجمود على فهم المتقدمين للمتن الديني بل معناه الخروج بفهم جديد يعتقد المجتهد أنَّه هو الصحيح أو الأقرب إلى المراد للمتن الديني، وهكذا تكون المسألة في غاية الوضوح والبساطة.

ولكن هذا الأمر مع تسليمنا به ليس هو المراد من تعدد القراءات الدينية بل النزاع أشدّ من ذلك بل وبعبارة بعض الباحثين النزاع أدّى إلى جعل طرفي النزاع المنكر والمثبت في معرض تكفير الآخر[1].

---

(١) نشرية بگاه، عدد ٩ ص٦ حوار مع د. أحمد قراملكي.

في الحقيقة ترجع مسألة تعدد القراءات الدينية إلى تعدد مناهج القراءة الدينية فواقع الحال يرجع إلى أنَّ اختلاف القبليات التي يعتمد عليها من يريد أن يخرج بقراءة دينية هو الذي يؤدّي إلى تعدّد القراءات الدينية: فعملية المتن الديني تعتمد على هذه القبليات، وتعدّد القراءة يرجع إلى تعدّد القبليات وصحة القراءة ترجع إلى صحة هذه القبليات وعدمها، فإذاً هي أزمة منهجية وأزمة المباني المسبقة التي يعتمد عليها مَن يريد قراءة النصّ الديني[١].

ويحاول أصحاب نظرية تعدد القراءات إبراز المسألة وكأنّها واقع لا يمكن إنكاره، فنزاع الإخباريين وأهل الحديث مع المتكلمين والفلاسفة هو عبارة عن تعدّد القراءة الدينية لدى هؤلاء فكيف يمكن إنكار الاختلاف العميق بين فهم المتكلمين للدين مع فهم الفلاسفة له ومع فهم العرفاء له[٢].

فمن يعطي العقل حجية ويجعل بعض الإدراكات العقلية حاكمة على عملية فهم النص الديني سيختلف عن الآخر الذي ينكر دور العقل ويجرّده عن أي قيمة في فهم النص الديني ويكفي لنا كشاهد على هذا ملاحظة الأجزاء الأولى من

---

(١) نشرية بگاه، عدد ٩ ص٦، حوار مع د. أحمد قراملكي.

(٢) ن.م.

كتاب بحار الأنوار والتي ورد فيها تعليق العلاَّمة السيد محمد حسين الطباطبائي لنجد اختلاف الفهم للنص بتبع اختلاف قبليات كلا العلمين بل تحكي عن وجود فهمين للإسلام: فهم أهل الحديث اللذين يهملون العقل وفهم أهل الحكمة الذين يرون العقل ذا قيمة.

فقد ذكر صاحب البحار تعليقاً منه على رأي الفلاسفة بقدم العقول: «...ولما سلكوا سبيل الرياضات والتفكرات مستبدين بآرائهم على غير قانون الشريعة المقدسة ظهرت عليهم حقيقة هذا الأمر ملبساً مشتبهاً فأخطأوا في ذلك وأثبتوا عقولاً وتكلموا في ذلك فضولاً..».

ويعلّق السيد الطباطبائي على ذلك: «بل لأنَّهم تحققوا أولاً: إنَّ الظواهر الدينية تتوقف في حجيتها على البرهان الذي يقيمه العقل، والعقل في ركونه واطمئنانه إلى المقدمات البرهانية لا يفرق بين مقدمة ومقدمة، فإذا قام برهان على شيء اضطرّ العقل إلى قبوله، وثانياً: انَّ الظواهر الدينية متوقفة على ظهور اللفظ وهو دليل ظني والظن لا يقاوم العلم الحاصل بالبرهان لو قام على شيء وأما الأخذ بالبراهين في أصول الدين ثم عزل العقل في ما ورد فيه آحاد الأخبار من المعارف العقلية، فليس إبطال المقدمة بالنتيجة التي تستنتج منها وهو صريح التناقض، والله الهادي فإنّ هذه الظواهر

الدينية لو أبطلت حكم العقل لأبطلت أولاً حكم نفسها المستند في حجيته إلى حكم العقل»[1].

كما يُستشهد لتعدّد القراءات الدينية بتعدد مناهج تفسير القرآن الكريم الذي هو أهمّ المتون الدينية وقد ذكر العلاَّمة الطباطبائي في مقدمة تفسيره الميزان مناهج التفسير والتي عدّ منها خمسة مناهج:

منهج أهل الحديث الذين اقتصروا في فهم النص القرآني على التفسير بالرواية عن السلف، ومنهج المتكلمين الذين حكم على تفسيرهم ما يتبنونه من عقائد وآراء، ومنهج الفلاسفة حيث أولوا الآيات بما يخالف ظاهرها لأجل ما هو مسلَّم لديهم في الفلسفة، ومنهج المتصوفة الذين اعتمدوا على الباطن ونسوا ظاهر القرآن، ومنهج الاعتماد على العلوم الحديثة.

ثم يذكر الطباطبائي في منهجه في التفسير والذي يعتمد في خلاصته على تفسير القرآن بالقرآن[2]، وممَّا لا شكّ فيه انّ العلاَّمة الطباطبائي اعتمد في تفسيره أيضاً على مجموعة من القبليات المسلَّمة لديه ولم يستطع أن يتجاوزها في عملية التفسير وليس تعدّد المذاهب إلاَّ تعدداً في القراءات الدينية

---

(١) بحار الأنوار، المجلسي، ج١ ص١٠٤.
(٢) الميزان في تفسير القرآن، الطباطبائي ج١ ص٥.

بالاعتماد على قبليات فمعركة الأشاعرة والمعتزلة ليست سوى اختلاف في قبلياتٍ أوجبت اختلافاً في فهم النص بين جمودٍ وعقلانية.

ومثلاً في علم الرجال عند البحث في مسألة الرمي بالغلوّ ذكر بعض أساتذتنا أنَّ مسألة الإمامة لم تكن منقحة بالشكل المطلوب كما هي عليه الآن الأمر الذي أدّى إلى رمي مَن يذكر بعض عجائب فضائل الأئمة بالغلوّ، وأمَّا الآن بعد أن تنقحت مسألة الإمامة وعلمت فضائل الأئمة وما لديهم من المقامات العالية لا يمكن أن نعتبر رواية بعض الروايات التي تحكي عن فضائل الأئمة موجبة لرميهم بالغلوّ[1]، فإذا كانت مسألة الإمامة متعدّدة الفهم بين القدماء وبين المتأخرين فكيف بجزئيات التشريع. ولعلّ مأخذ ما ذكره هو العلامة المامقاني في تنقيح المقال حيث يقول: وقد ذكرنا أن رمي القدماء رجلاًبالغلوّ لا وثوق لنا عليه لأنّ جملة ما هو الآن من ضروريات الشيعة في مراتب الأئمة كان يومئذٍ يعدُّ غلوّاً[2].

وبهذا يظهر لنا أنَّ البرهان الأولي لأصحاب هذه الفكرة يعتمد على مقدمتين وجدانيتين:

---

(١) آية الله الشيخ حسين الوحيد الخراساني في مجلس درسه عند بحثه في حال محمد بن سنان

(٢) تصحيح المقال في علم الرجال، ج٣ ص١٢٥.

١ ـ انَّ كل عملية فهم للمتن الديني (نصّاً كان أو غيره) تعتمد على قبليات موجودة لدى صاحب هذه القراءة لأنَّ الإنسان لا يستطيع أن يطلب المجهول المطلق بل لا بدّ من وجود معلومات أولية عن الشيء الذي يطلبه.

٢ ـ إنَّ هذه القبليات والفرضيات المسبقة تختلف من شخص لآخر وذلك باختلاف الظروف والملابسات وسنأتي على ذكر عوامل تعدّد القراءات مما يسلّط الضوء بشكل واضح على اختلاف القبليات.

فلا بدّ إذاً من القبول بتعدّد القراءات الدينية مع تسليم هاتين المقدمتين.

هذا البرهان يشكّل مبدأً أوليّاً لهؤلاء لإثبات تعدّد القراءات الدينية على أنَّ بالإمكان صياغة مجموعة من الأدلّة التي وإن تعدّدت مصادرها لكنها تحكي عن فكرة واحدة وتسعى لإثبات أمرٍ واحد.

فأولاً: يذكر السيد محمد حسن الأمين في حوار له أنَّ تعدّد القراءات للنص القرآني يشكّل أمراً ضرورياً وينطلق في ذلك من جهة أنَّ العقيدة تقدّم لنا النص القرآني بوصفه نصّاً خالداً وذلك لأنّه: «إذا كان النص القرآني خالداً وخاتماً لكلّ النصوص الإلهية فهذا يعني بالضرورة أنَّ قراءات هذا النص

يجب أن تكون متعدِدة ومتنوعة، لأنَّه عندما يكون نصّاً غير قابل لقراءات متعددة ومتنوعة فهذا يعني أنَّه نصّ آني قرآني، بمجرّد أن تفسّر معناه النهائي فإنَّه أصبح نصّاً آحادي الجانب، يخاطب عصراً ويخاطب مرحلة معينة، أمَّا النص القرآني فهو خطاب العصور والأجيال والمراحل التي لا حدود لها»[1].

وينطلق السيد محمد حسن الأمين من خلال هذه المقاربة ليدعو إلى العمل على النزعة العقلية في تفسير النص هذه النزعة العقلية التي لا ترى تعارضاً بين العقل والشرع ويركّز السيد الأمين على ضرورة القراءة العقلية للنص بمعنى القراءة القابلة للتأويل.

ويحدد دعوته للتأويل هذه بأنَّها لا ينبغي أن تتنافى مع وضوح النص ويأخذ على الدكتور نصر حامد أبو زيد مأخذاً هو المضي بعيداً في إخضاع النص القرآني للقراءات التاريخية فمثلاً آية الإرث أي قوله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِۚ﴾ يذهب أبو زيد إلى القول بأنَّ هذا النص هو نصّ تاريخي بمعنى توجهه إلى مجتمع زراعي وليس هو نصّ مطلق، وينكر السيد الأمين عليه ذلك من جهة أنَّ النص القرآني متى كان بسيطاً بمعنى كونه واضحاً غير قابل للتأويل فلا يمكن أن

---

(١) قضايا إسلامية معاصرة، العدد الثالث ص١٧.

نخرج هذا النص عن مؤدّاه بحجة أنَّ هذا النص عالج مشكلة تاريخية في زمن محدّد.

ولعلَّ البرهان الذي ذكره السيد الأمين بالنسبة للنص القرآني يمكن أن ينسحب على تمام مفردات المتن الديني من النص النبوي والأمور الخارجية التي قام بإحداثها النبي، فالنص النبوي أيضاً هو نص وإن خرج في دائرة زمنية معينة ولكنه يخاطب المسلمين إلى يوم القيامة لأنَّ النص القرآني كما أنَّه خالد وخاتم فشريعة النبي هي خالدة وخاتمة.

ثانياً: من الأبحاث الأصولية المهمة البحث في حجية الظواهر وضمن البحث عن حجية الظواهر وقع البحث بينهم عن حجية الظهور بالنسبة لغير المقصودين بالخطاب أو لمن لم يقصد إفهامه، فذهب المحقق القمي في قوانينه إلى إنكار حجية الظهور بالنسبة لمن لم يقصد إفهامه وناقشه الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول ـ وأبطل حجته، لقد ساق الشيخ الأنصاري أدلة متعددة لإثبات حجية الظهور ولعلَّ أهم ما يعتمد عليه من الأدلّة هو قيام السيرة العقلائية على الأخذ بظهورات الكلام والروايات الواردة في الإرجاع إلى ظواهر القرآن والسيرة المتشرعية من أصحاب الأئمة على الأخذ بالروايات الواردة عن الأئمة الماضين ثم إنَّ المفارقة الموجودة هنا انَّ الشيخ الأنصاري عندما يدخل في الجواب عن الرأي

الذي تبنّاه القمي في القوانين من اختصاص حجية ظهور الخطاب بمن قصد إفهامه وعند طرحه لمدرك ومستند القمي ألا وهو خفاء القرائن وان المتكلّم إنَّما يجب عليه نصب القرينة لمن يقصد إفهامه، مع أنَّ: «أمثال وجود القرينة حين الخطاب واختفائه علينا ليس هنا ما يوجب مرجوحيته حتى لو تفحصنا عنها ولم نجدها»[1] ثم يترقى الشيخ (قده) فيقول: «بل لا يبعد دعوى العلم بأن ما اختفى علينا من الأخبار والقرائن أكثر مما ظفرنا بها، مع أننا لو سلَّمنا حصول الظن بانتفاء القرائن المتصلة ولكن القرائن الحالية وما اعتمد عليه المتكلّم من الأمور العقلية أو النقلية الكلية أو الجزئية المعلومة عند المخاطب الصارفة لظاهر الكلام ليست مما يحصل الظن بانتفائها بعد البحث والفحص».

وهذا النص من الشيخ الأنصاري (قده) يدلل دلالة واضحة على ضرورة اختلاف الظهور عند من هو مخاطب بالكلام مع مَن لا يكون مخاطباً به فإنَّه بعد أن جعل احتمال اختفاء القرائن راجحاً عاد فأثبت قرب دعوى العلم باختفاء مثل هذه القرائن، والشيخ الأعظم وإن عاد فحلّ إشكالية القمي في القوانين عبر التمسك بسيرة المسلمين ولكنه لم يحلّ مشكلة اختفاء القرائن حلاً جذرياً بقدر ما حلّه حلاً تطبيقياً عملياً.

---

(١) فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الأنصاري ج١ ص٦٢.

فتعدد القراءة أمر مسلَّم بيننا وبين مَن كان في عصر النص لأنَّ ما كان لديه من القرائن لم يحصل لدينا.

وقد يأتي التساؤل هنا بأنَّه ما هو الارتباط بين عملية خفاء القرائن المساعدة على فهم النص وبين القراءات المتعددة المعتمدة على قبليات مختلفة؟ ولكن ما يحلّ ذلك ملاحظة أنَّ القرائن ليست هي مجرّد قرائن لفظية أو حالية بل قد تكون ـ وفي الغالب هي كذلك ـ قبليات مسلَّمة أو مفروضة لدى السائل يبني عليها تساؤله، فالسؤال دائماً ينشأ من مشكلة وحاجة لقبليات موجودة لدى السائل لاسيما إذ تعدّينا من مسألة النص الواردة في الأحكام الفرعية إلى النصوص الواردة في الاعتقادات فإنَّ افتراض القبليات والفرضيات المسبقة فيها له مجال مهم في دائرتها، لأنَّ التساؤل يأتي تأثراً من فكر غريب أو بيئة اجتماعية أو احتكاك مذهبي مع الآخر.

ثالثاً: تعدد التطلعات والميول لقراءة النص، فإنَّه بتتبع حاجات العصر تتعدد ميول وتطلعات المفسّر لقراءة النص الديني وليس المراد من الميول والتطلعات مسائل شخصية بقدر كون المراد هو ما يقع كدافع لقراءة النص لدى الأشخاص فالأسئلة التي ترد على الدين وتستنطق الدين وتريد أجوبتها منه هي التي تؤدّي إلى اختلاف الميول والتطلعات عند قراءة النص ولا شك في أنَّ هذه الأسئلة تختلف من

قارىء لآخر باختلاف عصره وبيئته والأسئلة التي تثار حوله، فالشهيد الصدر في دعوته إلى التفسير الموضوعي للقرآن الكريم اقترح لتفسير القرآن استحضار أسئلة وإشكاليات من طبيعة العصر والتفكير الإنساني في هذا العصر.

رابعاً: لا يخفى أنَّ فقهاءنا أسسوا مبنى حجيّة الظهور في علم الأصول وممّا لا شكّ فيه أنَّ الظهورات تختلف بين الفقهاء فالرواية الواحدة تحتمل ظاهر عند فقيه لا تحتمله عند آخر، واختلاف تشخيص الظهور يرجع إلى اختلاف القبليات والفرضيات المسبقة عند الفقهاء اللذين يعملون على تشخيص هذه الظهورات ومزيد تفضيل ذلك يتضح في دراسة عوامل تعدّد القراءات.

بل إنَّ الظهور النوعي يختلف لدى المجتمعات، ومرور الزمان يغيّر فهم المجتمع للنص لاختلاف تلك المجتمعات بتبع اختلاف البيئة وتطوّر الحياة الدينية.

والذي نستخلصه إلى هنا أنَّ هؤلاء يبحثون عن تعدد القراءات من وجهتين وجهة حق ووجهة صحة، والأولى تتجه إلى إثبات حق الفهم الديني لكل من يملك أدوات معينة من أدوات المعرفة وإن اختلفت هذه الأدوات والتي يصطلح عليها بالقبليات، والثانية تتجه إلى إثبات صحة كل فهم ديني يعتمد

على قبليات صحيحة ولعلَّ التعددية في القراءة الدينية هي أساساً ترتبط بهذه الجهة أي الصحة في هذه القراءات، ولكن ما ينبغي إلفات النظر إليه هنا هو أنَّ الصحة في كل قراءة لا تعني الصحة المطلقة فتعدد القراءات يعني بعبارة أخرى عدم وجود قراءة دينية تملك الصحة المطلقة.

تعدد القراءات: الإشكاليات

طرحت إشكاليات متعددة على الالتزام بتعدد القراءات الدينية وهذه الإشكاليات منها ما يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمقدمات التي ابتنى عليها برهان تعدد القراءات ومنها ما يأتي كلوازم لا يمكن الالتزام بها على القول بتعدد القراءات:

الأول: من الإشكاليات العامة هي: «نسبية المعرفة»، ولعلَّ مسألة النسبية في المعرفة هي من أهم الإشكالات التي يتمسك بها أصحاب الرأي الآخر لنفي مجموعة من الآراء الجديدة، كتكامل المعرفة الدينية والتعددية الدينية والقراءات المتعددة للدين، والمراد من ذلك أنَّ الإيمان بوجود قراءات متعددة للمتن الديني يعني نسبية الفهم الديني ونفي أي فهم صحيح للنص الديني والمراد من كونه صحيحاً هو الصحة المطلقة.

لا تشكّل هذه الإشكالية سوى محاولة تهويل علمية فلا

تزال مسألة النسبية تلازم معنى التشكيك بكل شيء والسفسطة، فهي كالفزاعة التي يلتقطها طرف مقابل آخر وكأنَّ الإيمان بها يؤدّي إلى إنكار ضروري والخروج من المسلك العلمي والديني، وهنا تقع المناقضة بين الكلام النظري والواقع العملي، إذ يحاول الكثيرون الفرار من النسبية وهم في الواقع يغوصون بها من حيث لا يشعرون ويكفي ملاحظة مجموعة من المفردات لنرى كيف تؤدي إلى التلبس بالنسبية في واقع الحال وإن أنكرنا ذلك بلسان المقال، ههنا مفردات كثيرة نستطيع الاستشهاد بها لنعرف كيف أنَّ ثمة مجموعة من هذه المفردات تتلازم مع نسبية المعرفة بشكل واضح.

إنَّ من الأمور المهمة التي نقحها علم الأصول هي فكرة «الحكم الظاهري» فقد قسَّم الأصوليون الأحكام إلى قسمين: الأحكام الواقعية والأحكام الظاهرية والتفرقة الأساسية بينهما هي في كون مرحلة الحكم الظاهري متأخرة في الرتبة عن الحكم الواقعي، فالحكم الواقعي هو حكم لم يؤخذ في موضوعه الشك، وأمَّا الحكم الظاهري فهو الحكم الذي أخذ في موضوعه الشك[1]. ويقسّم الأصوليون الحكم الظاهري إلى ما يصطلح عليه بالإمارات والأصول والإمارات هو ما

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، القسم الأول، ص١٥.

كان الشك مأخوذاً فيها ثبوتاً لا إثباتاً، وأمَّا الأصول فهي ما افترض فيه الشك ثبوتاً وإثباتاً[1].

وفكرة الحكم الظاهري ما لا شك فيها أنَّها إقرار واضح بعدم الوصول إلى الحقيقة الكاملة الحقيقة الواقعية ولا يخفى أنَّ الأحكام الظاهرية تشكّل الجزء الأكبر من مجموع الأحكام الشرعية.

وليس السبب في نشوء الأحكام الظاهرية سوى العوامل العديدة التي أدّت إلى خفاء الأحكام الواقعية لعدم تولي أمير المؤمنين عليه السلام الخلافة بعد النبي وعدم تصدّيه لمنصب الإفتاء العام بسبب الأحداث التي جرت بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وكذلك الحال في الظلم الذي وقع لمدرسة أهل البيت من القتل والسجن كل ذلك أدّى إلى خفاء الكثير من حقائق الشريعة وقد ذكر الأصوليون عند تشريعهم للاستدلال بحديث الحجب أي قوله: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» إن الحجب في الأحكام ليس من الله وإنَّما هو بسبب ظلم الظالمين وإبعادهم أصحاب الحق الشرعيين عن القيام بوظيفة الخلافة والإمامة.

مضافاً إلى العديد من الروايات التي وردت بأنَّ الإمام

---

(١) مصباح الأصول، ج٣.

المهدي المنتظر (عج) سيأتي بدين جديد بل انَّ الشيخ الطوسي ألَّف كتاباً أسماه «تمام الدين وكمال النعمة» وليس الكتاب سوى مجموع الروايات الواردة في الإمام المهدي المنتظر (عج)، فنحن في حقيقة الحال لا نملك القراءة الحقيقية المطلقة للدين وإنَّما هي بيد الإمام المهدي المنتظر (عج) ووظيفة الإمام عندما يأذن الله له إيصال هذه الحقيقة إلى الناس.

على أنَّ هذه الإشكالية تحتمل إجابة أخرى وهي الإيمان بأنَّ المعرفة البشرية هي معرفة نسبية دائماً من دون مواجهة أي مشكلة في مثل هذا الإيمان، «إنَّ النص القرآني هو نصّ إلهي ولكن في علاقة البشر مع هذا النص تصبح القراءة نسبية وليست قراءة كلية أي قراءة مطلقة... فنحن كبشر نسبيون ولسنا متهيأين لأن يكون لنا استيعاب للحقيقة الكلية المطلقة»[1].

الثاني: إنكار دول القبليات في تحصيل المعرفة والقراءة الدينية:

إنَّ من المسلَّم به أنَّه لا بدّ من وجود قبليات لأجل فهم النصّ وهذا أمر يسلّم به الجميع لما قرَّر في المنطق من

(١) قضايا إسلامية معاصرة، ص٣١ في حوار مع السيد محمد حسن الأمين.

استحالة طلب المجهول المطلق وأنَّه ما لم يكن هنالك تصوّر عن أي موضوع ومحمول لا يمكننا أن نطلب المعرفة والوصول إلى المجهول.

ومحاولة الإجابة هنا تنطلق للعمل على حصر دائرة هذه القبليات[1] عبر عملية تقسيم لهذه القبليات إلى ثلاثة أقسام:

الأول: المقدمات والقبليات التي تعتبر آليات لفهم النص كالعلم بقواعد اللغة التي ورد بها النصّ والاطّلاع على أدبيات هذه اللغة ومعاني ألفاظها.

الثاني: القبليات التي تشكّل الأرضية للسؤال واستنطاق النص من دون تحميل السؤال على النص.

الثالث: القبليات التي لها أثر في تطبيق المعنى وتحميل النص عليه لا كشف معنى النص وهذا هو من التفسير بالرأي ومثاله: تطبيق نظرية داروين حول خلقة الإنسان على الآيات الواردة في شأن الخلقة. وهذا القسم هو قسم مرفوض أن يكون له دور في فهم النص.

والذي يظهر أنّ محاولة ذكر هذا التقسيم الثلاثي هي محاولة إرجاع تعدد القراءات الدينية إلى القسم الثالث أي إلى

(١) كلام جديد، عبد الحسين خسرو پناه، ص١٥٣.

عملية تحميل النص لهذه الفرضيات المسبقة وعملية التفسير بالرأي لأنَّه في ذهن المؤلف لا توجد معاني متعددة ومتناقضة وبلا نهاية، والمعاني التي يتحملها المتن محدودة جداً.

ثمَّ إنَّه على فرض الوقوع بعملية تعدد القراءات فلا بدّ من العمل على تمييز الصحيح من السقيم عبر معيار منطقي للفهم.

وما وقعت فيه هذه الإجابة هي أنَّه من الخطأ إرجاع دور تعدد القراءة الدينية إلى القسم الثالث من القبليات بل القبليات التي هي من القسم الأول والثاني أيضاً لها دور مهم في تعدد القراءة للمتن، فإنَّ تصوّر الموضوع والمحمول والقرب من أدبيات اللغة والبعد عنها ونوعية السؤال الذي يختلف من عصر لآخر بتبع حاجيات كل عصر كل هذا يلعب دوره في تعدد القراءات الصحيحة للدين بتبع اختلاف هذه الأمور وذلك يظهر جلية في المتون الدينية حيث أنَّ من الواضح أنَّ موضوعات الأحكام الشرعية في الأعم الأغلب أمرها موكول إلى العرف، وتدخّل العرف في تحديد الكثير من موضوعات الأحكام الشرعية أمر واضح لمن يتتبع الكتب الفقهية والأصولية.

الثالث: تعدّد المذاهب والفرق وعدم وحدة أصحاب الدين.

وتقريب ذلك أنَّه في عالم التدين يرتبط الجميع بدين واحد، ومعنى الإيمان بوجود قراءات متعددة للدين أن تتعدد الأديان في الدين الواحد، وأما مع الالتزام بوحدة القراءة الدينية وعدم تعددها فهنا وحدة الدين سوف تكون محفوظة.

يجيب أصحاب مبنى تعدد القراءات عن ذلك بأن وحدة المتن الذي هو محور هذه القراءات المتعددة هو الكفيل بحفظ وحدة الدين وعدم إيجاد أديان متعددة داخل الدين الواحد[1] فمثلاً في إيران القراءات المتعددة للدين تشترك في رجوع الجميع إلى الكتاب والسنّة وجعلها متناً محورياً فهذا يكفي لكون الجميع مسلمين، فليس تعدد القراءات بموجب لتعدد الدين.

مضافاً إلى أنَّه من الممكن ردّ هذه الإشكالية من جهة أنَّ أصحابها يتوهمون أنَّ الالتزام بالقراءات المتعددة للدين هو إيجاد لبونٍ شاسع بين أصحاب القراءات المتعددة بنحو يوجب تعدد الأديان ليس تعدد القراءات بموصلٍ في واقع الحال إلى مثل هذا بل المشتركات تبقى أكثر دائرة من المختلفات، لا أريد أن أحصر الدائرة كثيراً إلى الحدّ الذي يجعل الأمر كتعدد فتاوى الفقهاء ولكن ليس الأمر متطرفاً إلى الحدّ الذي يجعل بين أصحاب القراءات تبايناً ليتوهم المتوهم وجود أديان متعددة داخل الدين الواحد، وعلى سبيل المثال نأخذ نظرية

---

(١) نقدي بر قرائت رسمي أز دين ، محمد مجتهد شبستري، ص٣٧١.

الدولة في الفقه الشيعي لنجد اختلاف الفقهاء في عصر الغيبة فيصل الأمر أولاً إلى حدّ التناقض أي السلب بين مَن يرى مشروعية إقامة الدولة وبين مَن يرى حرمة إقامة الدولة، ومَن يرى مشروعية ذلك تتجه الأقوال في نظرية الدولة إلى مَن يرى الإيمان بولاية الفقيه المطلقة التنصيبية من الإمام المعصوم،وإلى مَن يرى الإيمان بولاية الفقيه المحددة المقيدة المنتخبة ومَن لا يرى الولاية للفقيه بل دور الفقيه هو الإشراف وبين مَن يرى محدودية ولاية الفقيه بالأمور الحسبية دون التصدّي للشؤون وسائل الدولة وبين مَن يرى. . . فهل تعدد قراءات فكر الدولة عند الإمامية يؤدّي إلى تعدد المذهب الإمامي الاثنا عشري؟ فالمشتركات تبقى أوسع دائرة من المختلفات وهذا الأمر هو الذي يضمن وحدة المتدينين.

الرابع: من الإشكاليات على الإيمان بتعدد القراءات أنَّ ذلك يوجب الهرج والمرج لأنَّ كل قراءة إن كانت صحيحة فهذا يعني أنَّ كل صاحب قراءة له أن يعمل عن طبق قراءته إذ كل قراءة هي صحيحة ولا يكون الجميع ملزمين باتباع قراءة واحدة[(١)].

ويجيب أصحاب القراءات المتعددة بأنَّه ليس المراد من

(١) مجلة كيهان فرهنگي، العدد ١٧٢ ص٤ حوار مع د. أحمد أحمدي.

تعدد القراءات صحة كل قراءة وليس المراد أنّه ليس هناك أي قراءة دينية خاطئة، لقد ظن أصحاب هذه الإشكالية أن أصحاب القراءات المتعددة يجعلون الدين كالآداب والرسوم والطبائع التي يمكن لأي شخص العمل على طبق ذوقه وطبعه فيمكن لي أن أقول: أنا أقبل هذه القراءة ولا أقبل تلك؟ مع أنَّ واقع الحال ليس كذلك انَّ هذه النظرية تقول[1]: حيث أنَّ كل قراءة تعتمد على سلسلة من المباني والفرق والمقبولات المسبقة فلا بدّ لنا أولاً من التدقيق في مباني وفرضيات صاحب القراءة وا إلى مقدار سلامتها من الإشكال ولا بدّ لصاحب القراءة بعد ذلك من طرح أولية على ما يتبناه القراءة، فلا يكفي مجرّد عملية استعراض للفرضيات المسبقة بل لا بدّ من ملاحظة الدلائل والخارجية لمثل هذه القراءة، فنحن عندما نتحدث عن القراءة الصحيحة نتحدث عن قراءة تقبل الدفاع عنها بخلاف القراءة الخاطئة.

الخامس: دائرة تعدد القراءات الدينية:

ينكر على هؤلاء بأنَّ تعدد القراءات الدينية لا ينسجم مع الإسلام لأنه في قطعيات الإسلام لا يوجد محل لإظهار النظر وانّ كلّ ما طرح من أعلام المسلمين طوال ١٤٠٠ سنة هو

(١) نقدي بر قرائت رسمي أز دين، محمد مجتهد شبستري ص٣٧٢.

الصحيح وأنَّ إظهار الرأي المخالف في خصوص الضروريات والمحكمات والقطعيات يعني السقوط في جهنم، ليس في قطعيات الإسلام أي قراءة وانَّ القراءة الوحيدة للإسلام هي قراءة النبي والأئمة عليهم السلام[1]. ويجيب أصحاب نظرية تعدد القراءات بأنَّ دائرة القطعيات هي كلّ ما إنكاره إنكار نبوة نبي الإسلام أي النبوة وذاتياتها التوحيد والنبوة ويذهب هؤلاء إلى التفرقة بين قطعيات الفقه وقطعيات الإسلام فلو أفتى الفقهاء بفتوى واحدة من صدر الإسلام إلى الآن فهذه الفتوى لا تكون من قطعيات الإسلام بل هي من قطعيات الفقه، وهذه القطعيات هي قطعيات تفسيرية لا تكون من ضروريات الإسلام، لأنَّها تعتمد على قبليات معينة كانت موجودة لديهم وقد اختلفت الآن.

وهنا يتجه البحث إلى تحديد تلك القطعيات التي لا تقبل القراءات المتعددة فمن المسلَّم به لدى كلا الطرفين المنكر والمثبت عدم قبول هذه القطعيات القراءات، ولكن المختلف فيه هو تحديد دائرة هذه القطعيات قد يرى البعض مسائل معينة من البديهيات الدينية التي لا تقبل التشكيك ولكن يراها آخر قابلة لتفسير آخر وفهم مختلف.

---

(١) نقدي بر قرائت رسمي أز دين، محمد مجتهد شبستري، ص٣٤٥.

إنَّ عدم الالتفات إلى الأبحاث المطروحة حول النص تؤدّي إلى إثارة هذه الإشكالية ولكن الالتفات إلى مجموعة من الأبحاث يحدد مدى قابلية النصوص لتعدد التفسير والقراءة.

السادس: النص والظاهر:

قسَّم الأصوليون الخطاب إلى نصّ وظاهر، والظاهر هو ما كان فيه احتمال الخلاف بخلاف النص فإنَّه ما كان بدرجة من الوضوح لا تحتمل الخلاف أي اللفظ الذي ليس له سوى معنى واحد هو النص وبوضوح يمكن أن يقال إنَّه هو المراد لدى المتكلّم.

وقد تثار إشكالية على هذا التقسيم بأنَّ النص لا يقبل التفسير المتعددة والظهور يقبل ذلك وعليه فينبغي حصر دائرة القراءات المتعددة بالظهورات دون النصوص.

وينكر أصحاب القراءات المتعددة ذلك ويصرّون على أنَّه لجميع المتون تفسيرات وقراءات متفاوتة وليس هناك أي متن هو نص بهذا المعنى بل تمام المتون حتى النص له تعدد في التفسير.

ولعلَّ منطلق هؤلاء أنَّ مسألة قراءة المتن الديني لا تخضع لمسألة التفسير اللغوي للنص فقد يكون التفسير اللغوي

للنص لا يحتمل سوى معنى واحداً ولهذا اصطلح على تسميته بالنص ولذا فالنص هو ما ليس للفظ فيه سوى معنى واحد. ولكن تفسير النص ليس هو تحديد معناه اللغوي بقدر ما يرتبط بفهم المراد الجدي أو الدلالة التصديقية الثانية بالاصطلاح الأصولي، فالمسألة ترتبط بتحديد المراد لدى المخاطب ـ بالكسر ـ من خطابه، عبر دراسة عوامل متعددة تخرج في كثير عن الدائرة اللغوية واللفظية إلى دائرة البيئة والظروف التي أحاطت بالنص.

عوامل تعدد القراءات الدينية

لا يقل البحث عن عوامل تعدّد القراءات أهمية عن الموضوع الأساسي فله دوره في توضيح أصل تعدد القراءات وبيان دليلها، ويمكن لنا وبوضوح استقراء عوامل متعددة في تعدد القراءات:

أولها: هرمنيوطيقيا الكتاب والسنّة:

يعتبر علم الهرمنيوطيقيا من العلوم الغربية الحديثة في تفسير النص ولعلَّ الإيمان بتعدّد القراءات إنَّما نشأ من الإيمان بعلم الهرمنيوطيقيا ـ علم تفسير النص أو علم فهم النص، فالفهم تحوّل إلى موضوع للمعرفة وأنشىء له علم خاص يدرس نظريات وأساليب الفهم[1].

---

(١) مجلة قضايا إسلامية معاصرة العدد السادس، محمد مجتهد شبستري، ص٩٤.

لقد لاحظ أصحاب هذا العلم أنَّ هناك خمس مقدمات أساسية تشكّل عملية تفسير النص:

١ ـ قبليات المفسّر.

٢ ـ ميول وتطلعات المفسّر.

٣ ـ استنطاقه للتاريخ.

٤ ـ تشخيص مركز المعنى وتفسير النص كمجموعة تدور حول هذا المركز.

٥ ـ ترجمة النص إلى الإطار التاريخي للمفسر.

والعنصر الأساسي الذي يهدف إليه من يتبنى الهرمنيوطيقيا هو العمل على إبعاد القبليات والميول والتطلعات عن التدخّل في عمليات فهم النص وألاّ يكون لها الدور في تشخيص مركز المعنى وألاّ يكون لها دور في ترجمة النص إلى الإطار التاريخي للمفسر.

فلا بدّ أولاً من ملاحظة القبليات لأنَّ فهم النصوص يرتبط مئة بالمئة بصحة قبليات وميول وتطلعات المفسر وبدون غربلة هذه لا يمكن الوصول إلى معنى صحيح للنص.

وعليه فمن يتبنى الهرمنيوطيقيا ويعتقد بصحتها لا بدّ أن تختلف قراءته للنص من الآخر الذي يرفضها.

ثانيها: مقاصد الشريعة:

لعلَّ البحث في مقاصد الشريعة قديم المنشأ ولكن المدرسة الإمامية لم تتصدّى للبحث في هذه الفكرة، فدائرة النص لدى الإمامية أوسع منه من المذاهب الأخرى لأنَّ الإمامة المعصومة استمرّت في إرفاد الفقه الشيعي بالنصوص لمدّة أطول وفترة زمنية أكثر امتداداً وأمّا فقه المذاهب الأخرى فقد عانى من مشكلة عدم كفاية النص فلجأ إلى الاستعانة بأبواب أخرى كالقياس والاستحسان، ولذا جاء الحديث عن دور الفقه المقاصدي لدى المذاهب الأخرى سابقاً عنه في المذهب الشيعي، وحيث أنَّ موضوع مقاصد الشريعة هو من المواضيع الشائكة وليس مقامنا مقام الدخول في تفصيلات أبحاثه ولكن ما نريد بيانه هو دور الإيمان بالفقه المقاصدي في نشوء قراءة جديدة للدين وكنموذج لذلك نأخذ ما ذكره الشيخ محمد مهدي شمس الدين حول ذلك ضمن نقاط:

١ ـ التعبديات في الفقه العام:

يرى الشيخ شمس الدين أنَّ التعبّد في العبادات المحضة أمر مسلَّم به، وأمّا في حالات المجتمع وفيما نسميه بالفقه العام، وبعض الفقه الخاص في باب الأسرة أو المكاسب الفردية مثلاً، فلا معنى للتعبّد على الإطلاق ـ في كثير من

التفاصيل، ولا بدّ أن تنزل الأمور على حكمة التشريع المتحيدة من استنطاق النصوص وعلى ما نفهمه من الملاكات المستفادة من النص أو المستكشفة من مقارنة النصوص حسب ظروفها وملابساتها، . . . ولا نقول المصالح والمفساد الواقعية فقد نناقش بأننا لا نعرفها، ولكن ما يبدو لنا من حكمة التشريع.

كمثال على ذلك يذكر رواية في باب الطهارة صحيحة السند حيث ورد السؤال للإمام عليه السلام عن مؤاكلة المجوس فيقول عليه السلام: «أنا لا أؤاكلهم ولكن أنتم لا تغيروا عادة اعتمدتموها»، فيُفهم من قوله «أنا لا أؤاكلهم» أنّهم نجسون بينما المنهج الصحيح في قراءة النص يعرب بوضوح أنَّ الإمام ينزِّه نفسه حسب ظروفه أن يؤاكل مجوسياً، ولكن أعراف الناس وعاداتهم، هنا تبقى كما هي.

وعندما يريد الإجابة عن إشكالية محدودية النصوص وعدم تناهي الوقائع يرجع ذلك إلى مشكلة فهمنا لعدم قصور النصوص وأنّه إن كان المراد من عدم قصور الكتاب والسنّة كمصدرين أساسيين في الاستنباط من جهة وجود نص لجميع الوقائع فهذا يخالف ما نراه عياناً من قصور النصوص عن ذلك ولكن إن فهمنا ذلك عبر العودة إلى أمرين يمكنهما حلّ هذه الإشكالية وهما:

١ ـ القواعد الفقهية المختصة بأبواب الفقه.

٢ ـ الأدلّة العليا التي هي أعلى مرتبة من القواعد الفقهية أو هي التي لا تختص بأي باب فقهي نحو المستفاد من قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَـٰنِ﴾.

ويقسّم الشيخ شمس الدين الأحكام إلى قسمين أحكام إلهية وأحكام تدبيرية، والمراد من القسم الثاني هي الأحكام التي يصدرها المعصوم لا باعتباره مبلغاً بل من جهة كونه وليّاً وحاكماً أو ربّاً لأسرة، نعم قد لاحظ الفقهاء التقليديون بعض هذه الحالات وعبّروا عنها بأنَّها قضية في واقعة ولكن هذه الموارد التدبيرية موجودة بنحو أوسع في النصوص، وكقاعدة عامة يمكن ذكرها في هذا المجال يقول: إذا ورد توجيه من المعصوم ظاهر في نسبته إلى المعصوم عينه على نحو، أنا أحب كذا، أنا أكره كذا. . . فالأصل أن نعتبره تدبيراً إلاَّ أن تقوم قرينة على أنَّه تشريع، وأنَّ الروايات التي لا يرجعها إلى نفسه وإنَّما ينشىء حكمها إنشاء فنميل إلى اعتبار أحكامها تشريعاً إلاَّ أن تقوم أيضاً قرينة على الخلاف[١].

لا شكّ بأنَّه بعد ملاحظة هذه الأمور ستكون قراءة من يعتقد بالفقه المقاصدي ـ مهما اختلفت دائرة اعتقاده هذا سعة

---

(١) حوار على الورق، محمد الحسيني، ص١٦.

ـ مختلفة عمَّن ينكر الاعتقاد بالفقه المقاصدي ويرى فيه مجموعة من الإشكاليات التي تجعله في موقف الرافض له.

ثالثها: دور عنصري الزمان والمكان في عملية الاستنباط:

تتعدى دائرة ملاحظة عنصري الزمان والمكان عند الإمام الخميني (قده) مسألة تبدّل الموضوع لتدخلها في عملية قراءة النصوص، ويرى الإمام (قده) أنَّ ملاحظة عنصري الزمان والمكان لهما دور مهم في عملية فهم النص.

لقد أفتى الإمام الخميني (قده) في أواخر حياته الشريفة بحلّية الشطرنج ولم تكن هذه الفتوى التي توصف بالجريئة جداً إلاَّ ثمرة قراءة خاصة عند الإمام الخميني للنصوص، ليست القضية في مسألة الشطرنج مجرّد عملية تبدّل في الموضوع أي لم يكن الفاعل الوحيد لفتوى الإمام هو رؤيته للشطرنج على أنَّه قد خرج عن موضوع كونه آلة للقمار لأنَّ مجرّد خروجه عن موضوع القمارية لا يحل الإشكال فيه بملاحظة النصوص المتعددة الواردة في حكم الشطرنج بشكل مستقل والتي بملاحظتها يظهر لنا مدى شدة لسانها في اتجاه التحريم فقد ذكر في الوسائل ما يقارب العشرين رواية تدلّ على التحريم وأشدّها لهجة ما ذكره عن أبي بصير نقلاً عن كتاب البزنطي من اتّساع دائرة التحريم للبيع والاتخاذ واللعب والسلام على اللاهي بها والخائض فيها والناظر إليها.. الخ.

فهنا مجرد الخروج عن كونه آلة للقمار من دون ورود التعليل بذلك الموجب للتعميم أو التخصيص يؤكد على أن عنصراً آخر لعب دوره في إصدار الإمام لهذه الفتوى ألا وهو قراءة هذه النصوص بملاحظة عنصري الزمان والمكان فهذه النصوص انصبّت على موضوع بلحاظ الزمان والمكان حيث كانت من أشهر آلات القمار، وحيث أنَّ الموضوع تبدّل فجميع هذه النصوص ترتفع، فإذاً عنصري الزمان والمكان لهما الدور في ترك العمل بمجموعة من الروايات والعمل الاجتهادي بملاحظة هذين العنصرين يوجب اختلاف في عملية قراءة النصوص لاسيما مع توسعة دائرة ملاحظة الزمان والمكان لتشمل أكثر من باب من أبواب الفقه والذي يدلل على أنَّ الإمام (قده) كان في نظره أيضاً سعة دائرة ذلك ملاحظة ما ورد في رسالة له إلى بعض العلماء يقول: «أرى لزاماً عليَّ أن أظهر الأسف عن طريقة جنابكم في التعاطي مع الأخبار والأحكام الإلهية ففي ضوء ما كتبتموه يجب أن تصرف الزكاة فقط على الفقراء وسائر الأمور التي ذكرت ولا مجال لصرفها في الموارد التي فاقت كثيراً تلك التي كانت في السابق وأنَّ الرهان في السبق والرماية مختصة بالسهم والقوس وفرس السباق وأمثالها ممَّا استخدم في الحروب السابقة وهي اليوم تختص بهذه الموارد وحدها! كما أنَّ الأنفال التي حللت لعامة الشيعة، يستطيع الشيعة اليوم أن يتصرفوا بها دون أي

مانع فيقضوا على الغابات بالمكائن المتطورة، ويأتوا على دمار ما فيه حفظ البيئة والمحيط الطبيعي وسلامتها ويعرضوا حياة الملايين من بني الإنسان للخطر من دون أن يكون لأيّ إنسان الحق في منعهم والحيلولة دونهم، وفي ضوء ذلك لا يجوز تخريب الدور والمساجد أثناء شقّ الطرق للحؤول دون مشكلات السير والحفاظ على أرواح الألوف إلى غير ذلك من الأمثلة.

وبشكل عام يلزم من طبيعة تعاطيكم مع الأخبار والروايات أن تزول الحضارة الجديدة تماماً وأن يبقى الناس في الأكواخ ويعيشون في الصحراء إلى الأبد[١].

إذاً يحكي الإمام الخميني عن طريقة جديدة للتعامل مع النص وقراءة هذا النص قراءة زمنية، الأمر الذي يوجب تعدد الفهم وتعدد المفاهيم المتخذة من النص.

رابعها: فلسفة الفقه: بحوث في المعرفة الفقهية:

من العناوين المثارة بشأن المعرفة الدينية أبحاث فلسفة الفقه والتي يدّعي أصحاب الرأي فيها أن أكبر فائدة تقدّمها فلسفة الفقه هي بيان العلاقة الخفية للفقه بالعلوم الأخرى

---

(١) الفكر الإسلامي المعاصر في إيران، محمد رضا وصفي، ص٢٢٩.

فالفقه لم يتخذ صورته كعلم إلاّ بعد النظر إلى كثير من القضايا كمسائل مسلَّم بها[1].

فلسفة الفقه تدلّنا على المنهج الذي يسير عليه الفقيه في الاستنباط وتفسر لنا من أين بدأ وكيف توصل إلى إصدار هذه الفتوى؟

وكنموذج تطبيقي لارتباط الفقه بالعلوم الأخرى وردت رواية استدلّ بها على جواز أن يقضي القاضي بعمله وهي رواية الكناني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: أُتي عمر بامرأة قد تزوجها شيخ فلمّا أن واقعها مات على بطنها فجاءت بولد فادّعى بنوه أنّها فجرت وتشاهدوا عليها فأمر بها أن ترجم فمرَّ بها على علي عليه السلام فقالت: يا ابن عمّ رسول الله ان لي حجة.

قال: هاتي حجتك.

فدفعت إليه كتاباً فقرأه فقال: هذه المرأة تعلمكم بيوم تزوجها ويوم واقعها وكيف كان جماعه لها ردّوا المرأة، فلمّا كان من الغد دعا بصبيان أتراب ودعا بالصبي معهم فقال لهم: العبوا حتى إذا ألهاهم اللعب قال لهم: اجلسوا، حتى إذا تمكنوا صاح بهم فقام الصبيان وقام الغلام فاتكى على راحتيه.

---

(١) قضايا إسلامية معاصرة، محمد مجتهد شبستري، العدد السابع، ص١٤.

فدعا به علي وورثه من أبيه وجلد أخوته المفترين حدّاً حدّاً.

فقال عمر: كيف صنعت!

فقال: عرفت ضعف الشيخ في تكاة غلامه على راحتيه.

وبعد أن يضعف السيد كاظم الحائري الرواية يقول: «أمَّا أن ابن الشيخ الضعيف سيكون ضعيفاً فهذا بحاجة إلى فحص علمي فإن ثبت خطأه سقط هذا الحديث من الأخبار حتى لو كان تاماً سنداً»[1].

فإذا كان العلم الحديث قد يوجب رفض الرواية التامة السند فهذا يختلف من زمن إلى آخر لأنه في تطور، بل حتى لو أرجعنا ترك الرواية التامة إلى السند إلى حصول العلم بخطأها فهذا العلم ليس المنشأ فيه سوى ما توصل إليه علم آخر غير الفقه، وهذا العلم الآخر في تطور وتحوّل وكما لهذا العلم الدور في رفض نصٍّ معين له الدور أيضاً في فهم النصوص.

---

(١) القضاء في الفقه الإسلامي، السيد كاظم الحائري، ص٣٣١.

قراءات دينية جديدة

قراءة النص القرآني عبر التجربة البشرية:

إن الخطاب القرآني هو خطاب لكلّ أجيال البشرية إلى يوم القيامة، وفي مقاربة لمحاولة فهم النص القرآني بطريقة تخاطب قضايا عصرنا الراهن يدعو السيد محمد حسن الأمين إلى قراءة النص القرآني عبر الاستفادة من التجربة البشرية والوجه في هذه المقاربة هو كون القرآن الكريم نصّاً مركباً وقراءته تستدعي منهجاً مركباً، فلا يستطيع الإنسان أن يقرأ النص القرآني ليستلم منه مبدأي الحرية في التعبير وحقّ الاختلاف دون النظر إلى التجربة البشرية التي أنتجت مبدأي حرية التعبير وحق الاختلاف، وعليه فهنا عملية قراءة جديدة للنص القرآني عبر النظر إلى التجربة البشرية وما أنتجته من مبادىء ثم عرضها على القرآن بصورة أدق وأعمق فهذه الطريقة تمكن من رؤية أبعاد النص القرآني والإمكانات المختزنة في هذا

النص القرآني ويستشهد السيد الأمين بالآيات القرآنية التي تحث على النظر في الأرض وفيما أحدثه الإنسان على هذه الأرض وعلى النظر في أحوال وقضايا المجتمع[1].

لعلَّ الدعوة إلى الاستفادة من التجربة البشرية في قراءة النص القرآني لا تخلو من إشكالية لدى الكثيرين من جهة تفسيرها بأنَّها محاولة تحميل النص القرآني ما لا يحتمله ويدعي هؤلاء أنَّه لا بدّ من أن تحاول البشرية الاستفادة من النص القرآني لأجل تنمية هذه التجربة لا العكس ومحاولة تحميل النص القرآني ما تتوصل إليه التجربة البشرية، فالنص القرآني نص إلهي لم يكن نتاجاً بشرياً حتى يُحمّل تبعات التجربة البشرية، بل يتصف هذا النص بعنصر الكمال لأنَّه ورد من الله أي من الكمال المطلق.

ولكن هذه الإشكالية تعاني من الخلط الشديد بين النص وفهم النص وهذا الخلط الذي أوجب تحميل الفهم البشري لطائفة خاصة نوعاً من الثبات الذي لا يمكن الانحياز عنه بأي اتّجاه آخر، انَّ الدعوة إلى الاستفادة من التجربة البشرية في قراءة النص القرآني ليس هو عملية تحميل للنص القرآني بقدر ما هو استفادة من التجربة البشرية في عملية فهم هذا النص، إنَّ كلّ مفسِّر للنص

---

(١) قضايا إسلامية معاصرة، العدد السادس، ص٦٥.

القرآني لا بدّ وأن يستفيد من مجموعة العلوم التي يؤمن بها لأجل فهم النص القرآني وبملاحظة المفسرين نلحظ كيف تطغى المبادىء التي يؤمن بها المفسر على عملية فهم النص القرآني.

القراءة الإنسانية للدين:

يطرح محمد شيستري قراءته للدين ويسميها القراءة الإنسانية للدين وذلك بعد عملية نقد يقوم بها للقراءة التقليدية السائدة للدين والتي يصطلح عليها ـ بالقراءة الرسمية للدين ـ ويعني بها القراءة الحاكمة أو فقل القراءة الحكومتية للدين، وعبر عناوين يمكن توضيح ما يصطلح عليه شيستري بالقراءة الإنسانية للدين وهذه العناوين هي:

١ ـ ملاحظة الخطاب الإلهي للإنسان:

يرى شيستري أنَّ الخطاب الإلهي هو الخطاب الذي يتجه إلى داخل الإنسان فيوسّعه ويأخذ به بعيداً عمَّا هو عليه وعلى هذا الأساس يمكن القول انَّ الخطاب يكون إلهياً بتبع الأثر الذي يتركه في السامع فإن كان يقرّبه نحو الله فهو خطاب إلهي من أي إنسان جاء هذا الخطاب سواء من لسان نبي أو غير النبي[1]، بل حتى الخطاب الإلهي للنبي ﷺ هو خطاب

(١) نقدي بر قرائت رسمي أز دين، محمد مجتهد شبستري، ص٣٢٣.

إلهي للنبي ولكلّ من يوجب هذا الخطاب أثراً في نفسه دون أن يكون مجرّد كلام جميل

ويرى شبستري أنَّ للخطاب الإلهي خصوصية أخرى وهي أنَّه لا يوجد أي تفسير نهائي للخطاب الإلهي لأنَّ كل تفسير يتشكّل من مجموعة محدوديات ومفاهيم خاصة بل الخطاب الإلهي له قابلية التفسير الدائم.

٢ ـ مهمة العلماء التفسير للدين لا الولاية عليه:

يرى شبستري أن مهمة رجال الدين هي تفسير الدين وعملية التفسير هذه لا تعطيهم أي ولاية على الدين والإشكالية التي يطرحها لمنع كون المفسر الديني ولياً على الدين تنبع من ملاحظة أمور كإمكانية خطأ التفسير الذي قام بها هذا المفسِّر فإنَّه من الواضح أنَّه لا يمكن لنا تلقي ما ورد من التفاسير من الدين بما يرتبط بالعقائد والأخلاق والفقه على مرّ التاريخ إنَّه مئة بالمئة صحيح ونهائي ومصون من الخطأ ولا يقبل النقد.

٣ ـ خصائص الخطاب النبوي:

ضمن دعوته لتجديد الخطاب النبوي يذكر خصائص هذا الخطاب:

١ ـ كونه خطاباً عقلائياً أي متناسباً مع عقلانية ذلك الزمان

ولأجل هذا لا بدَّ لنا من أن يكون خطابنا الديني متناسباً مع عقلانية زماننا وإلاَّ فعدم مراعاة هذا الأمر سوف يوجب الخدشة في خصيصة مهمة من خصائص الخطاب الديني.

٢ ـ كون الخطاب النبوي معتمداً على أصالة العدالة، ودعوة النبي إلى العدل وترك الظلم من الأمور الواضحة جداً، وعليه لا بدَّ لنا من أن نفهم العدالة في عصرنا وكيفية تفسيرها، وتفسير العدالة اليوم متعدد ومختلف ولا بدّ لنا من انتخاب إحدى هذه التفاسير وبناء الخطاب الديني على أساسه، فمثلاً الميثاق العالمي لحقوق الإنسان إن كان هو مظهر العدالة في عصرنا لا بدّ من قبوله وهذا الأمر مسلَّم عند ملاحظة السنّة النبوية والسيرة النبوية ضمن شرائطها الاجتماعية.

٣ ـ الواقعية في الخطاب النبوي: النبي تعاطى مع الواقع الذي يعيشه ولحاظ خصوصيات ذلك الواقع دون إفراط أو تفريط.

٤ ـ الترجمة في الخطاب النبوي: فالقصاص الذي يتهم من خلاله الإسلام بالخشونة لم يكن إلاَّ نوعاً من الرحمة لأنَّ جزاء القتل لم يكن مجازاة القاتل فقط في الجزيرة

العربية آنذاك بل كان انتقاماً من القبيلة بكاملها، في الوقت ذاته دعا الإسلام أصحاب الدم إلى العفو وهو الرحمة، الرحمة التي أعلى من العدل.

هذه خصائص أربع في الخطاب النبوي لا بدّ على أساسها من بناء خطابنا الديني.

٤ ـ تجاوز النزعة الشكلية للدين:

يستند البعض إلى سيرة الإمام علي عليه السلام في مسائل الحكومة والنظام ولكن السؤال الذي يطرح هنا أنَّه هل لهذا الاستناد معنى اليوم مع الالتفات إلى التحول في المسألة السياسية والاجتماعية والإدارية، انَّ المسألة كانت في السابق أنَّ الحاكم كانت بيده مقاليد الأمور جميعها، وأمَّا الآن فمقاليد الأمور ليست بيد شخص واحد بل أصبحت عبر مؤسسات وإدارات فلا يمكن الاستناد إلى السيرة العادلة الشخصية للإمام علي إلاَّ بعد العبور عن شكل السيرة ومحاولة استكشاف الهدف المستتر وراء ذلك، ولأجل توضيح ذلك لا بدّ من الرجوع إلى أنحاء الفلسفة السياسية والإسلامية انَّه لا بدّ من تجاوز الحالة الشكلية في السيرة العلوية العادلة أي الهروب من آفة «فرماليسم» والنظر إلى أنَّ هدف علي عليه السلام هو حرمة الإنسانية والعدالة، وعلى أساس الوضع الاجتماعي المعاش يعمل على تحقيق ذلك.

٥ ـ القراءات المتعددة للدين:

ليس هناك قراءة واحدة صحيحة للدين بل هنالك قراءات متعددة للدين.

٦ ـ البلوارليسم ـ التعددية الدينية:

وهي تعني بعبارة مختصرة أنَّه من الممكن أن يكون لأكثر من دين نوعاً من الحقانية، فهي تعني القبول بهذه الكثرة والالتزام بالجمع بينها بمعنى من المعاني.

٧ ـ الدين بين العنف والسلام (الخشونة والرحمة):

يرجع شبستري العنف الديني أولاً إلى النزعة الحضارية وعدم الاعتراف بالتعددية مضافاً إلى عدم الاعتراف بحقوق البشر، انَّ الاعتقاد بوجود حقائق أبدية في الدين والسياسة والأنسنة والعالم وانَّ جماعة واحدة فقط هي التي تعرفِ هذه الحقائق فالعنف سيكون وسيلة في الحياة الاجتماعية، كما يرى أنَّ عدم وجود نظرة نقدية للسنة القديمة من الأمور الموجبة للعنف، وكذلك الامتناع عن البناء السياسي الديموقراطي، ويمكن إرجاع البحث في العنف إلى ٣ نقاط[1]:

١ ـ الارتداد.

---

(١) نقدي بر قرائت رسمي أز دين، محمد مجتهد شبستري، ص٤٧٣.

٢ ـ الجهاد الابتدائي.

٣ ـ الرتبة الأمر بالمعروف.

٨ ـ الفقه الإسلامية وحقوق المرأة:

ضمن إجابته على سؤال حول عدم مساواة الرجل مع المرأة في الفقه الإسلامي في مسائل عديدة مثل الطلاق والحضانة والحكم والإرث... الخ يرجع شبستري ذلك إلى دور القبليات والفرضيات المسبقة وهي هنا ترجع إلى النظرة إلى نظام العائلة على أنَّه نظام طبيعي وهذا النظام الطبيعي له شكله الخاص، والفقهاء كانوا يفترضون أن الأحكام الشرعية الإلهية لا بد وأن تكون متوافقة مع هذا النظام الطبيعي ورأى هؤلاء الفقهاء في الأحكام التي في صدر الإسلام ووردت لتنظيم العائلة أحكاماً دائمة لا تقبل التغيير.

ويقول: إنَّ النبي ﷺ أخرج المرأة من الظلم الذي يكتنفها في ذلك العصر إلى العدل والتغيير كان إلى «العدل» الذي يتناسب وفهم وإدراك أهل ذلك الزمان للعدالة ولكن للنبي رسالة عامة يريد أن يوصلها وهي أنَّه لا بدّ من رفع كل أوجه عدم المساواة في طول التاريخ الذي حمِّل للمرأة، وعليه لا بدّ لنا من ملاحظة الظروف الاجتماعية والاقتصادية في زماننا وعلى أساس العدالة يحصل تعديل ما لدينا من مقررات.

٩ ـ الحق والتكليف والحكومة:

يرى شبستري أنَّ الإنسان له الحق في تعيين مستقبله وواقعه أي أهدافه وكيفية الوصول إلى هذه الأهداف ويقع في تناقض مَن يقول إنَّ الله عزَّ وجل من جهة جعل الإنسان حرّاً ومن جهة أخرى جعل لبعض الناس الحق في انتخاب أهداف معينة وطرق الوصول إلى هذه الأهداف.

وينكر شبستري أن يكون الله قد جعل للأنبياء الحكومة على الناس وكون بعض الأنبياء قد أصبحوا حكّاماً هو مجرّد واقع تاريخي، ولا يتعارض الإيمان بحاكمية الإنسان مع إرسال الأنبياء، بل الله عزَّ وجل يعبّر عن الأنبياء الحكّام بأنَّ الله أنعم عليهم بأن أعطاهم المُلك.

ويرى أنَّ الله عزَّ وجلّ لم يعط الأنبياء حقّ الحاكمية ومجرّد الأمر بالإطاعة للأنبياء لا يعني أنَّ الله أسس حقّاً للنبي وجعله حاكماً، وأمَّا قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ فهي إنَّما تحكي عن واقع عملي كان الحاكم فيه النبي والحكومة حكومة دينية فورد الأمر بالإطاعة.

ولا يخفى أنَّ ما ينفيه هو أنَّ الله عزَّ وجلّ لم يعط حق الحاكمية لمجموعة من الناس ولكن الفقهاء كسائر الناس من الممكن أن يقوموا بشأن الحكومة، وعليه فالسؤال عندما

يُطرح بأنَّ الحكومة حق مَن؟ نقول: الحكومة هي مِن حقّ الناس، ولا يعني هذا عدم وجود أوامر ونواهي لله عزَّ وجلّ ولكن إجراء هذه الأحكام لم تعط لأحد معين بل هي مطلوبة من جميع الناس.

إنَّ ما يؤخذ على هذه القراءة الإنسانية للدين أنَّها تنظر إلى الفردية، فهنا عملية تغليب للحقوق الفردية على الحقوق الاجتماعية بتبع النظرة إلى الإنسان كفرد يعيش بمفرده لا كفردٍ يعيش ضمن مجتمع متكامل، إنَّ ما يمتاز به الإسلام هو وجود مجموعة من الواجبات التي يمكن تسميتها بالواجبات الكفائية ـ الفردية ولا تنقسم الأحكام في الشريعة إلى أحكام حكومتية وأحكام فردية فقط بل ثمّة قسم ثالث هو واجب على المجتمع المسلم مع ارتباط هذا الواجب بكل فرد، فنحن نستطيع أن نلحظ بعض الأحكام تختص بالحكومة كالعمران والتنظيم المدني وإدارة السياسات العامة، وبعضاً من الأحكام ترتبط بوظيفة الفرد كالصلاة والصيام والحج، ولكن ثمة أحكام ترتبط بما هو موجود ضمن مجتمع إسلامي فمثلاً وجوب غسل الميت ودفنه والصلاة عليه وجوب حفظ النفس المحترمة عن الهلكة وجوب صلة الرحم هذه المجموعة من الواجبات لا ترتبط بعلاقة الفرد مع ربّه فقط ولا مع الحاكم والحكومة فقط بل ترتبط بالإنسان الإنسان، لقد أهمل الغرب

هذه المجموعة من الأحكام ولاحظ فقط أحكام الدولة الفرد وأحكام الفرد تجاه الدولة وتجاه علاقته الذاتية مع خالقه، ولكن الإسلام لاحظ مجموعة من الأحكام التي ترتبط مع الإنسان بالإنسان، ومع المجتمع، إن عقوبة الإعدام للمرتد لو لوحظت بالنسبة إلى شخص المرتد قد تلحظ فيها جهة سلب وأنَّه حرمان الحق في الحياة وفي اختيار العقيدة ولكن ملاحظة هذا الفرد ضمن مجتمع يعيش فيه لا يعطي سوى صورة إيجابية لهذا الحكم، فترجع المسألة إلى أن تكون ملاحظة حصانة معينة لهذا.

وكذلك الحال في بعض الأعمال التي يصفها شبستري بالخشونة، كالمرتبة الثالثة من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهي في جنبتها الفردية قد تصوّر اعتداءً على فاعل ولكن في جنبتها الاجتماعية تصوّر كاسترداد حق للمجتمع على هذا الفرد الذي خرج عن الدائرة الاجتماعية واعتدى بنحوٍ ما على حصانة المجتمع.

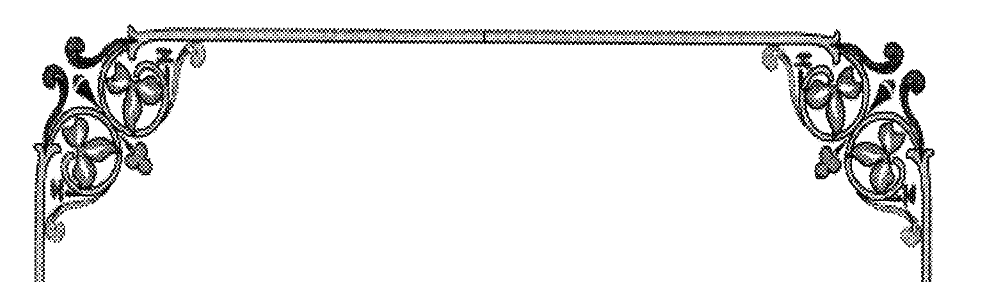
ثم إنَّ توسعة دائرة القراءات المتعددة وتحديدها بما لا يؤدّي إلى إنكار النبوة ولا ذاتيات النبوة من التوحيد والنبوة والمعاد، هي توسعة وتحديد بدائرة لا تخلو من غموض والتباس بل ومطاطية إنَّ عنوان النبوة ومحتوياتها الذاتية هو بحدّ ذاته يقبل التفاسير المتعددة من جهة سعة الدائرة، قد

تقوم بتفسيرٍ وقراءة خاصة لمتن ديني يرتبط بالنبوة وذاتياتها بحسب نظر الآخر ويوجب الانجرار إلى إنكار النبوة بحسب ما يراه، وأنت كصاحب هذه القراءة أو تلك لا تعتقد في قراءتك وجود مثل هذا الأمر.

وبعبارة أخرى لا بدّ من وجود حاكم ورقيب ليلحظ مَن يتخطّى الدائرة وليس ذلك بوجود قراءة تكون هي الحاكمة لا بدّ من وجود قراءة رسمية حاكمة، ولا بدّ وأن تكون حكومتها تحمل شرعية دينية واجتماعية وأن تكون مقبولة إلهياً وبشرياً، ولا يعني الجمود على تلك القراءة أو توقف البحث عن تجديد لتلك القراءة بقدر ما تؤدي وظيفتها كعملية تنظيمية لتولد القراءات المتعددة.

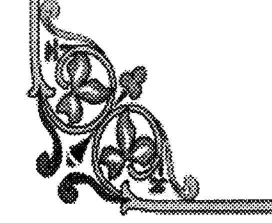
وثمة ملاحظة مهمة على ما يذكره من قراءته الخاصة للدين وهو أنَّها تخلو من أدلة، إذ تغلب الجنبة التحليلية في قراءته الدينية هذه على الجنبة الاستدلالية، إن محاولة فهم المتن الديني على أنَّه مجموعة رموز لا بدّ من تفسيرها بالاستفادة ومن التجربة التاريخية أو البشرية أو نحو ذلك وإدخال علم تفسير النص دون أن يكون لهذا التفسير درجة من الوضوح ليكون مقبولاً لا يؤدي إلى التسليم بمثل هذه القراءة.

والملاحظ هو أنَّ العمل على مجموعة من القبليات كالمرمنيوطيقيا وتأسيس ذلك والدعوة إلى القبول به والعمل عليه في تفسير المتن الديني لا يكفي لتولد قراءة دينية خاصة مع عدم القيام بمفردات تطبيقية لهذا المنهج في تفسير المتن الديني، إنَّ إعطاء مثال أو مثالين من مئات الأحكام الشرعية والعقائدية وغيرها لا يشكل قراءة دينية خاصة، بل يشكل ذلك ضعفاً واحداً في عملية التأسيس لهذه القراءة، فمثلاً يقوم البعض بمحاولة تفسير حكم القصاص في الإسلام بأنَّه لم يكن تشريعه لأجل وضع قانون مجازاة أبدي بقدر ما كان بهدف الحدّ من حالة الانتقام عند العرب في ذلك الزمان وتخلو هذه المحاولة من أي بعد استدلالي بقدر ما هي عملية تحليلية وكذلك العشرات من المفردات التي يمكن تحليلها تحليلاً مجرّداً دون الاستدلال عليها فهل يملك صاحب التحليل المجرّد قراءة دينية؟



المقالة الثانية

التجربة الدينية وختم النبوة





تمهيد

من أركان العقيدة الإسلامية وضرورات الإسلام الحنيف الإيمان بختم النبوة وأنَّه لا نبي بعد بعد نبي الإسلام وذلك لقوله تعالى: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾[1].

فالخاتمية من ضروريات الدين الإسلامي[2] وختم النبوة فتح الباب أمام البحث في معنى الخاتمية وتفسيرها ونشأ اتّجاه كان الرائد فيه المفكر إقبال اللاهوري حيث عزى مسألة الخاتمية إلى اكتمال العقل البشري ووصوله حدّاً من الوعي والكمال الذي يجعله مستغنياً عن التدخل السماوي لهدايته

---

(١) الأحزاب: ٤٠

(٢) الإسلام ومتطلبات العصر -مرتضى المطهري ص.٢٤٤

وإرشاده وقد نما هذا الاتجاه لدى طائفة من المفكّرين المسلمين بل انّ الشهيد مطهري يميل إلى هذا الاتجاه في بعض أبحاثه ثم يتراجع عنه[1] بعد ذلك. والاتجاه الاخر في تفسير ختم النبوة يرتبط بكمال الشريعة الإسلامية التي نصّ عليه القرآن الكريم بقوله: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ﴾[2].

فالدين الإسلامي هو الدين الكامل الذي شرّعه الله عز وجل لسعادة البشر وفيه ما يضمن صلاحهم إلى يوم القيامة والاتجاه السائد في تفسير كمال الدين هو هذا المعنى والروايات المتعددة التي في أصول الكافي تنص على ذلك ففي رواية مرازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ الله تبارك وتعالى أنزل في القرآن تبيان كل شيء حتى والله ما ترك شيئا يحتاج إليه العباد؛ حتى لا يستطيع عبد يقول: لو كان هذا أنزل في القرآن؟ الا وقد أنزله الله فيه»، وفي الرواية التي تلي هذه الرواية عن عمر بن قيس بن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: «إن الله تبارك وتعالى لم يدع شيئا تحتاج إليه الأمة إلاّ أنزله في كتابه وبينه لرسوله»[3]. . . .

---

(١) ن. م ص ٢٤٤

(٢) ن. م ص ٢٤٤

(٣) أصول الكافي ج١ ص ٦٠ باب الرد إلى الكتاب والسنة

وثمّة اتجاه آخر يذهب في تحديد معنى كمال الدين إلى أمر اخر معتمداً على محاولة تفسير التجربة النبوية بنحو يغاير ما يذهب إليه الاتجاه الأول ونحن نعكف في هذه المقالة على دراسة هذا الاتجاه وتمحيصه.

ما المراد من التجربة النبوية

يعكف صاحب هذه الدراسة أولاً إلى تحديد جوهر النبوة وبالاستعانة بما يذكره الغزالي الفيلسوف الصوفي يرى النبوة تجربة باطنية يقترب فيها الإنسان من الله عز وجل، فإنَّ ما يميز النبي عن سائر الافراد المصلحين الذين ظهروا في المجتمعات البشرية منذ ان خلق الله الخلق هو (الوحي الإلهي) والذي هو عبارة عن الوصول إلى حقائق خاصة عبر طرق خاصة وهذا الوحي الإلهي هو ما يعبر عنه بالاصطلاح المعاصر بـ(التجربة الدينية) وهذا الوحي وهذه التجربة تجعل من صاحبها على درجة من اليقين بنحو يبذل كل ما يملك في سبيلها حتى يصل الأمر بابراهيم إلى ذبح ولده متجاوزاً بذلك كل العقبات التي تقف أمام القيام بما أمره به الله عز وجل وهو على درجة من الاطمئنان الذي لا يشوبه الشك ولا الترديد، وطريق التجربة النبوية فتحه النبي أمام أتباعه وليس مجموع التكاليف العبادية الدينية إلاَّ وسيلة في سبيل ارتقاء الإنسان كالتهجد والصوم والصلاة والزكاة، وليس الأمر باتباع النبي أمراً باتباع أوامره ونواهيه بل هو باتباع

تلك التجربة النبوية، نعم يبقى النبي هو الخاتم أي أنَّ الكشف التام والتكليف الإلهي بالنبوة لن يتجدد لاحد.

ومتى اتضحت حقيقة النبوة وانها بمعنى الاقتراب من عالم المعنى وتلقي المعاني الغيبية فهذه التجربة تقبل التكامل والقوة والغنى كما في أي تجربة أخرى فكما انَّ الشاعر يمكن أن يصير أكثر شاعرية فالنبي يمكن أن يكون أكثر نبوة وذلك يظهر بملاحظة التعابير القرآنية نحو قوله تعالى: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ وقوله: ﴿كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ﴾... فالنبي وبحالة تدريجية يصبح أكثر علماً ويقيناً وأثبت قدما ويستشهد أصحاب هذا الاتجاه بما ذهب إليه ابن خلدون في مسألة كيف أنَّ النبي الأكرم ﷺ أصبح بالتدريج له القدرة الأشد على تحمل الوحي الإلهي ويتمسك ابن خلدون لإثبات ذلك بكون الآيات المكية أقصر من الآيات المدنية لأنَّ التجربة النبوية بلغت في المدينة حدّاً أمكن فيه للنبي ان يتحمل الوحي بشكل أشد واقوى، وعليه فكلما كان الحديث عن تجربة ما، يرافق ذلك الحديث عن تكامل تلك التجربة فالنبي يوما فيوما يصبح أعرف بمنزلة نفسه وبرسالته وبغاية عمله وهذا يرجع إلى تكامل الشخصية الداخلية للنبي في درجة قربه الإلهي.

هذه التجربة الباطنية للنبي لها الاثر في تكامل شريعته وهي التجربة الداخلية

وللنبي تجربة أخرى هي تجربته الخارجية أي احتكاك النبي مع المجتمع ومع الناس الذين يعيش معهم ويبلغهم الرسالة الإلهية، والتقابل بين النبي والخارج عنه له الاثر القطعي في تكامل رسالته وتجربته النبوية، فالإسلام لم ينزل دفعة واحدة على النبي بل كان أمراً تدريجياً وكان له تكون تاريخي، فالدين أمر بشري بما أنّه يخضع لمجموع الظروف التي تحيط بالنبي دون ان ننفي قداسة الدين، فالدين هو مجموعة الأحداث والمواقع التدريجية والتاريخية للنبي فالإسلام ليس كتاباً ومجموعة من الأقوال بل هو حركة تاريخية والقرآن أيضاً تدريجي النزول وتدريجي الحصول أي له تكون تاريخي، يكوّنه مجموعة من الأحداث التاريخية كالحروب والمؤامرات التي حاكها المشركون واليهود والقضايا الاجتماعية التي عاشها النبي وجميع هذه الأمور تنعكس في أقوال النبي وفي القرآن الكريم، ولو أنَّ عمر النبي كان أطول ستزداد هذه الأمور وهذا هو المراد من أنَّ القرآن كان من الممكن أن يكون أكثر من هذا الموجود بأيدينا، فلو لم تتهم عائشة بما اتهمت به لم تنزل الآيات التي هي في ابتداء سورة النور، ولو لم تحدث معركة الأحزاب لم تنزل آيات سورة الأحزاب ولو لم يحارب أبو لهب النبي لم تنزل سورة المسد. . .؟ فالنبي إنسان وتجربته إنسانية لها تكون تاريخي - تدريجي، فمثلاً الرق لو لم يكن أمراً ثابتاً في ذلك الزمان لم

يكن الرق مشروعاً في الإسلام بل الرق فرض على الإسلام فرضا، بل يوجد مجموعةمن الآيات القرآنية وردت جواباً عن ســـــــؤال: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ﴾، ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِۖ﴾، ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ﴾.... الخ فالسؤال لو لم يأت عن هذه الأمور لم تنزل الآيات هذه ولم ترد في القرآن.

وبهذا يظهر لنا انَّ النبي عاش تجربتين، التجربة الداخلية والتجربة الخارجية، والنبي بالتدرج وفي كلا التجربتين أصبح دينه أكمل وأتمّ وأمّا الآية الكريمة وهي قوله: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾، فهي ناظرة إلى الحدّ الأقل من الكمال لا الحدّ الأكثر, أي أنّ الحدّ الأقل الذي يحتاج إليه الناس لأجل الهداية قد قدّم للناس وأمّا الحدّ الأكثر فمن الممكن أن يقع تحت التكامل التدريجي التاريخي، فلا بد من الالتفات إلى الفارق بين الحد (الأقل اللازم) والحد (الأكثر الممكن).

وفي غيبة النبي لا بد من السعي إلى كمال التجربة النبوية الداخلية والخارجية، ووظيفة العرفاء هو تكامل التجربة الداخلية الباطنية للنبي ونظرية الإمامة لدى الشيعة ليست سوى ذلك واما التجربة الخارجية والاجتماعية فهي أيضاً تقبل التكامل، فالمسلمون عبر الفتوحات والتطور العلمي يمكنهم أن يعملوا على تجلية الدين وتكامله بتبع هذه التجارب ووظيفة المسلمين إدامة التجربة النبوية وإيصال هذا الحد الأقل

من الكمال إلى الحد الأكثر منه مع الاقتداء بالنبي الأكرم ﷺ، لا يخفى انَّ عرفاء المسلمين كان لهم الدور في زيادة الكشف الديني وليس هؤلاء مجرد مفسرين وشارحين بل مولوي ومحيي الدين وصدر الدين الشيرازي والفخر الرازي واخرين غيرهم كان لهم الدور في تكامل الدين ورشده[1].

وفي مواطن أخرى من كتابه يشرح صاحب هذه الدراسة مراده من كون الآية الكريمة ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ ناظرة إلى الحدّ الأقل من الكمال.

فهو في مقالة أخرى يقول: لقد حمل خطأ بعضهم كمال الدين على معنى شمولية الدين وبعضهم على كمال المعرفة الدينية وبعضهم لم يجعل فرقاً بين الكمال الأقل والكمال الأكثر وجميع هذه الآراء خطأ فإنَّه فرق بين كونه كاملاً وبين كونه جامعاً، وكونه كاملاً إنَّما هو بمعنى وصوله إلى هدفه، فالدين هو كمال ولكنه غير جامع وكماله أقلي وثبوتي لا أكثري وإثباتي أي أنَّ هذا الكمال الأقل هو في نفس الدين لا في المعرفة الدينية[2].

وبهذا يظهر لنا أمور:

---

(١) بسط تجربة نبوي ص ٢ ـ ٢٨.

(٢) ن. م ص ١٠٧

أولاً: ان نظر صاحب هذه الدراسة إلى نفس الدين لا إلى المعرفة الدينية واما أبحاثه في المعرفة الدينية فقد تقدم منا عرضها ومناقشتها في المقالة السابقة وأمّا الآن فكلامه يرجع إلى نفس الدين وبعبارة أخرى يرجع إلى عالم الثبوت لا إلى عالم الإثبات والى نفس الشيء بما هو هو لا إلى العلم به والمعرفة المتعلقة به.

ثانياً: انَّ النبي الأكرم هو عبارة عن مجموع تجربتين: تجربة باطنية نال فيها مقام القرب الإلهي وهي أمر تدريجي الحصول والتحقق يحصل لدى النبي ويؤدي بشكل مباشر إلى تكامل الدين، وتجربة خارجية اجتماعية تحصل بسبب الظروف التي تحيط بالنبي ولها أثرها المباشر على الدين.

ثالثاً: انَّ الدين أمر بشري بمعنى انَّ له تكوناً تدريجياً تاريخياً تلعب الظروف التاريخية التي تحيط بولادته دوراً في تكونها والكيفية التي يكون عليها.

رابعاً: انَّ التجربة النبوية بكلا قسميها الباطنية والخارجية هي كأي تجربة أخرى تخضع للتكامل والتطور والنمو ان وظيفة المسلمين تطويرها وزيادتها.

خامساً: انَّ معنى كمال الدين هو وصوله إلى الحد الأقل اللازم من الكمال والآية الكريمة لا تدل على أكثر من هذا

ووصوله إلى الحدّ الأكثر من الكمال هو وظيفة أتباع هذا الدين الذين عليهم وعبر تجربتهم الباطنية والخارجية إيصال الدين إلى الحد الأكثر من الكمال.

مناقشة النظرية:

والمناقشة في هذه النظرية هي عبر نقاط:

النقطة الأولى: مما تجدر الإشارة إليه انَّ البحث في مسالة كمال الدين يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالبحث في مسألة ختم النبوة وإلى هذا تشير الملازمة التي ذكرها الأعلام كالطباطبائي في تفسيره وان الدين لا يزال يستكمل ويستوعب حتى تستوعب قوانينه جميع احتياجات الإنسان في الحياة ومتى صار كذلك صار خاتما وكذلك العكس فاذا كان الدين خاتما كان مستوعباً لرفع جميع احتياجات الإنسان والمقصود من الكمال الكمال النفسي أي انْ يكون خالياً من تمام النقائص ولا يمكن انْ يكون كماله نسبياً.

والذي يظهر انَّ صاحب الدراسة لم يسع إلى إنكار كمال الدين بالمعنى التام للكلمة بل أصرّ على كمال الدين ولكنه حاول الذهاب في تفسيره إلى أنّه كمال نسبي أي أنَّ الدين بالنسبة إلى الهدف الذي أنزل من أجله قد كمل أي حقق هدفه وبعبارة صاحب الدراسة أنَّ الآية الكريمة ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ

﴿لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ ناظرة إلى الكمال بحدّه الأقل لا بحدّه الأكثر، وفي مقالة أخرى يفسر الحد الأقل من الكمال بأنَّه ليس هو شمولية الدين فإنَّ الدين كامل بمعنى أنّه وصل إلى هدفه وليس جامعا، وهذا المعنى يرجع بشكل واضح إلى الإيمان بالكمال النسبي للدين فهل يمكن أنْ يجتمع هذا الكمال النسبي أو الكمال بلا شمولية ولا جامعية مع ختم النبوة؟ هذا ما سيظهر لاحقاً.

النقطة الثانية: فيما يرجع إلى التجربة النبوية الباطنية فهل تقبل التكامل كما يحاول صاحب الدراسة أنْ يدلل عليه وإلى هذا يشير بقوله لا ننسى أنْ عرفاءنا قد زادوا في غنى التجربة الدينية... انَّ الغزالي كان لديه كشوفات دينية جديدة وكذلك مولوي ومحيي الدين والسهروردي وصدر الدين الشيرازي والفخر الرازي، انَّ ما يواجه هذا الكلام هو انَّ عقيدة المسلمين الثابتة هي انَّ النبي ﷺ هو أفضل الأنبياء وأنَّه الإنسان الكامل وتجربته الباطنية هي التجربة الكاملة وتوضيح هذا الأمر[١] انَّ المكاشفة التي تحصل للعرفاء وعلى رأسهم الأنبياء هي على درجات وهذه المكاشفات تتبع درجة وقابلية الشخص ومقدار سيره وسلوكه وعروجه في عالم المعنى وهذه التجربة هي في حالة تكاملية وآخر هذه الدرجات ما

(١) الإسلام ومتطلبات العصر - مرتضى مطهري ص ٢٤٥

يصطلح عليه بالختام أي الحدّ النهائي للمكاشفة حيث يصل فيه الإنسان الكامل إلى الحدّ الأعلى من المكاشفة والمعارف الإلهية بحيث لا يترك المجال لأي إنسان بعده أنْ يحظى بما حظي به من مكاشفة ومعرفة، فهو قد بلغ الحد الأعلى ولو فرضنا مجيء أي شخص فهو إمّا أن يكون في درجته أو أقل منه ومع كونه مماثلاً فهو لن يزيد عليه بشيء من المعارف والكشف، وهنا يطرح الشهيد المطهري مثالاً وأنّه لو فرضنا أنَّ إنساناً صعد إلى سطح القمر واطلع على كل ما يمكن أن يكون فيه وكان إرسال أي إنسان آخر إلى القمر لن يأتي بشيء جديد فإننا لن نرسل أي إنسان آخر فالخاتمية تعني وصول تمام المعارف التي يمكن أن يصلها إنسان إلى هذا الإنسان الكامل. وعليه فأي تجربة باطنية لأي عارف من العرفاء حتى الائمة عليهم السلام الذين هم في الرتبة المباشرة التي تلي مرتبة النبي الكامل لا يمكن أنْ تزيد عن المعارف والكشف الذي وصله النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ولا نريد أنْ ندخل في البحث عن حجية الكشف الحاصل لغير النبي صلى الله عليه وآله وسلم والائمة عليهم السلام (مع ملاحظة إغفال الكاتب لدور الائمة ودرجتهم النفسية وتجربتهم الباطنية) بل البحث ينصب إلى إمكان أن يصل إنسان ما مهما عمل على تنمية تجربته الباطنية إلى شيء أزيد ممّا وصل إليه الإنسان الكامل وأن يحصل على درجة من كشف المعارف وتلقي الحقائق أزيد ممّا توصلت إليه التجربة النبوية، فإنْ رجع

الحديث عن تكامل التجربة النبوية إلى زيادة في المعرفة الحاصلة من التجربة النبوية فهذا أمر لا يتسنّى لأحد من الناس فضلاً عن إشكالية أخرى تنشأ إن أردنا الدخول في البحث عن القيمة المعرفية لمثل هذه التجارب الباطنية لغير النبي، إنّها لا تشكّل أي قيمة معرفية في منهجية البحث العلمي وما يحصل من الكشف والتجربة لن يمكنه أن يكون أمراً زائداً على ما وصل إلينا من طريق التجربة النبوية لأنّه لن يزيد عمّا وصلت إليه التجربة الباطنية.

نعم لو كان المراد من تكامل التجربة النبوية هو محاولة معاينة ما وصل إليه النبي من حقائق ومحاولة فهم هذه الحقائق وإدراكها فلن تزيد في عملية تكامل هذه التجربة بل لن تعدو كونها محاولة معرفة حقيقة التجربة النبوية والوصول إلى إدراك كنه ما توصل إليه النبي وبلغه بقالب الألفاظ سواء في القرآن أو في الأحاديث النبوية ولكن هذا المعنى بعيد عن كلمات الكاتب لأنّه يتحدث عن كون تجربة العرفاء ليست تكراراً للتجارب الأولى، وهذا ما تواجهه إشكالية ختم النبوة والإنسان الكامل الذي لن يمكن لأحد أن يزيد في تجربته الباطنية عنه بشيء.

يقول السيد الطباطبائي في تفسير الميزان[1]: إنّ الدين

---

(١) الميزان ج ١٢ ص ١٣

الذي هو خاتم الأديان يقضي بوقوف الاستكمال الإنساني، قضاء القرآن بختم النبوة وعدم نسخ الدين وثبات الشريعة يستوجب أنَّ الاستكمال الفردي والاجتماعي للإنسان هو هذا المقدار الذي اعتبره القرآن في بيانه وتشريعه.

النقطة الثالثة: ذكر صاحب الدراسة أمراً يرجع إلى تكامل النفس النبوية وارتقائها وأنَّ النبي بشكل تدريجي يصبح أثبت قدماً وأكثر علماً ويقينا، واستشهد لذلك بمقولة ابن خلدون وكيفية تحمّل النبي للوحي الإلهي وأنّه قد زادت قدرة النبي في المدينة عنه في مكة على تلقّي الوحي الإلهي ويستشهد ابن خلدون لذلك بقصر الآيات المكية وطول الآيات المدنية.

إنَّ أي دراسة لشخصية النبي لا بد وأن تعتمد على ما وثّقه التاريخ لا على مطلق ما يمكن أن يرد من نصّ عن حالات النبي مع الوحي، فإنَّه لا شك بأنَّ النبي تزيد درجة قربه الإلهي كلما زاد الله في عمره بل بعد وفاته أيضاً بنصّ الروايات، ودرجة القرب الإلهي هذه ترجع إلى عبادة النبي والى كل عمل يقوم به فانه ينوي به القرب إلى الله عز وجل وبهذا نفسر عبادة النبي وتهجده بالليل والنهار فإنَّ ذلك لزيادة مقام القرب إلى الله، وهذا الأمر لا يضفي أي نقص على شخصية النبي ولا يضر بعصمته لأنَّه حاز على درجة العصمة هذه قبل الوحي وقبل البعثة، فالنبي يدخل في تكامله إلى

أعلى الدرجات وهو قد سبق كل الخلق في ذلك، واما تحمل النبي للوحي الإلهي فلا يفيد ابن خلدون مقاربته تلك لأنَّ طول المدنيات وقصر المكيات يرتبط بالتنزيل الإلهي للنص القرآني

ليس للقرآن تكون تاريخي بالمعنى الذي يريده صاحب الدراسة ولا تلعب الظروف التاريخية دورها في تحديد الآيات القرانية والموقف القرآني بل ذلك يخضع لارادة الله التي تنبع من المصلحة التي يراها لعباده في أي موقف يأمرهم به، نعم الحادثة التاريخية والظرف التاريخي يلعب دوره في عملية استنطاق الحكم الإلهي فإنَّ أيّ مسلم يواجه مشكلة ما في حياته اليومية فانه يستنطق أهل العلم لمعرفة حكم ما يواجهه والموقف الذي عليه أنْ يتخذه دون أنْ يكون لظرفه الشخصي دوراً في تحديد نوعية الحكم أو في ملاك الحكم.

على أنَّ الحادثة التاريخية لو كان لها الدور في تكون القرآن لانتفى الغرض من كون القران كتاب هداية لجميع البشر وعلى مر العصور ففي رواية سماعة بن مهران في أصول الكافي باب فضل القرآن انَّ العزيز الجبّار أنزل عليكم كتابه وهو الصادق البارّ فيه خبركم وخبر من قبلكم وخبر من بعدكم وخبر السماء والأرض ولو أتاكم من يخبركم عن ذلك لتعجبتم.

فإنَّ علم ما كان وما يكون لا يكون للظرف التاريخي دوراً في تكونه.

النقطة الرابعة: ونتحدث فيها عن دور التجربة الاجتماعية النبوية، انَّ النبي هو القدوة الحسنة للمسلمين والحجية الشرعية كما هي ثابتة لقول النبي فهي بنفس الوزان لفعله وكما انَّ الأحاديث لها صفة تعليمية كذلك كل أفعال النبي وتصرفاته الفردية منها فضلاً عن الاجتماعية وطريقة تعاطيه مع المجتمع الذي يعيش فيه والنبي قدوة في حربه كما أنَّه قدوة في سلمه، فالمراد من الاستفادة من التجربة الاجتماعية للنبي هو محاولة فهم المنطلقات التي انطلق منها النبي في حركته الاجتماعية والعمل على أنْ تكون حركة المسلمين على طبق حركة النبي مع ملاحظة اختلاف عنصري الزمان والمكان فهذا مما أمرت به الشريعة وهو مقتضى كون الرسول هو الأسوة الحسنة دون أنْ يكون للمسلمين الحق في إضافة أيّ حكم من الأحكام الشرعية لأنَّ التشريع منحصر بالنبي ﷺ دون غيره وتنمية التجربة الاجتماعية لا بد وان تخضع للضوابط العامة الواردة في الشريعة الإسلامية، نعم تبقى دائرة الفراغ التشريعي هي المنطقة المرنة التي تخول الإنسان التحرك بمقتضيات زمانه

النقطة الخامسة: انَّ الدين ليس أمراً بشرياً بل هو أمر إلهي نزل لتنظيم حياة البشر فالدين مجموعة من القوانين وهي

إلهية لا بشرية أمّا العبادات فمن الواضح كونها توقيفية لا يصح فيها أيّ زيادة واما المعاملات فهي كذلك وتبقى المعاملات المستحدثة تحت يد الفقهاء في اجتهادهم لادخالها تحت أيّ كلية من كليات المعاملات

والمراد من التكون التدريجي للأحكام إن كان هو بمعنى النزول التدريجي للاحكام فهذا أمر مسلم فسواء آمنّا بأنَّ الدين نزل دفعة على قلب النبي أولاً أو لا، فالملاحظ هو النزول التدريجي للأحكام، كما انَّ المراد من تاريخية الدين إن كان هو دور الحوادث التاريخية في استنطاق الأحكام الشرعية فهو أمر مسلَّم أيضاً ولكنه من الواضح أنَّه ليس للحادثة التاريخية أيّ دور في تحديد نوعية الموقف الديني تجاهها، فالنبي في أكثر من حادثة تاريخية كان ينتظر نزول الأمر الإلهي ليحدد الموقف الديني من الواقعة التاريخية، صحيح أنَّ أبا لهب لو لم يعمل ما عمله ما نزلت سورة المسد ولكن وجود أبي لهب وما قام به من فعل لا يلعب دوراً في تحديد نوع الموقف تجاهه فالأحكام الشرعية التي تشكل بمجموعها الدين الإسلامي تخضع للظروف التاريخية في عملية استنطاقها دون تحديد نوعيتها وكيفيتها، واما العقيدة الدينية فهي لا تخضع لأي ظرف تاريخي فالنبي ابتداء جاء بمجموعة من المعارف الإلهية والقاها إلى الناس، كما أنَّ النبي متى كان هو الإنسان الكامل الذي وصل إلى درجة الكمال الاعلى واتصل باللوح

المحفوظ فهو قد اطلع على مجموعة الحقائق الموجودة هناك دون أن يكون للظرف التاريخي دوره.

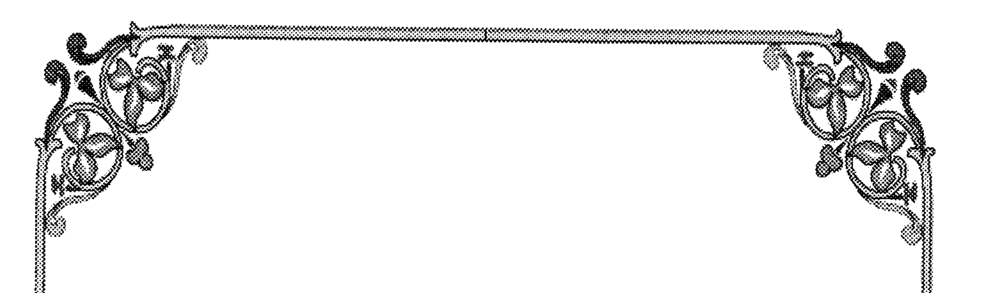
النقطة السادسة: ورد في العديد من الروايات ما يدل على نقص الأحكام والمعارف الدينية واهمها تلك الروايات التي وردت بأنَّ الإمام صاحب العصر والزمان سوف يأتي بدين جديد، منها ما أخرجه النعماني في كتاب الغيبة عن أبي حمزة الثمالي قال: سمعت أبا جعفر محمد بن علي يقول: لو قد خرج قائم ال محمد عليهم السلام... إلى أنْ قال: يقوم بأمر جديد وسنة جديدة وقضاء جديد على العرب شديد[1].

إنَّ من الواضح أنَّ من الأحكام الإسلامية ما لم يعلن أصلاً ومنها ما بقيت معرفته منحصرة بالنبي والائمة بسبب عوامل متعددة واهمها عدم تولي الائمة لمنصب الإمامة والخلافة الذي هو حقهم الإلهي وبسبب الضيق والظلم الذي لحق بهم.

ولكن هذا كله لا ينفع في إثبات شيء مما يرتبط بكمال الدين لأنَّ هذا كله يرجع إلى عالم الإثبات ويرتبط بالمعرفة الدينية ولا يرجع إلى عالم الثبوت ونفس الدين.

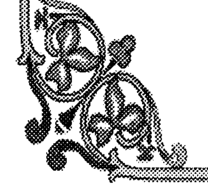
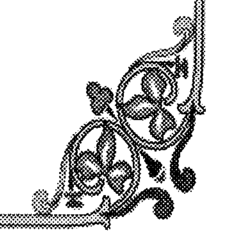
---

(١) تاريخ ما بعد الظهور محمد الصدر ص ٤٤٣.



المقالة الثالثة

تكامل المعرفة الدينية
أو القبض والبسط في نظرية الشريعة

القسم الأول
عرض النظرية

يحكي عنوانا هذه المقالة «تكامل المعرفة الدينية» أو «القبض والبسط في نظرية الشريعة» عن معنى واحد يشتركان في الدلالة عليه والحكاية عنه ويشاركهما في هذا الأمر عنوان آخر دارج ومتداول هو «المتحول والثابت في فهم الشريعة»، وهذه العناوين الثلاثة تحكي عن نظرية بحسب اصطلاح أصحابها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالشريعة وتجديد الفكر الديني.

لا يعود تاريخ هذه النظرية إلى فترة بعيدة من الزمن بل هي من مستحدثات أهل الفكر في عصرنا الحالي وانطلقت بادئ الأمر من مجموعة من المفكرين العرب من مصر والمغرب أمثال «محمد اركون، محمد عابد الجابري، ونصر

حامد أبو زيد»[1] ومحك الجدل كان هو الاخير في مجال الإعلام العربي بعد أن حكمت محكمة مصرية عليه بالانفصال عن زوجته.

وفي أواسط سنة ١٣٧٢ هـ. ش أثارت كتابات الدكتور عبدالكريم سروش الجدل في الجمهورية الإسلامية الإيرانية وهو الذي التحق بركاب هذه النظرية عبر مقالات نشرها في مجلة «كيهان فرهنگي» بتاريخ . ١٣٦٧ هـ. ش . تحت عنوان «قبض وبسط تئوريك شريعت» واتبع مقالته هذه بثلاث مقالات تحت هذا العنوان شرح فيه ما يمكن أن يوضح نظريته.

وقد جمعت جميعها في كتاب حمل عنوان هذه المقالات.

وتوالت الردود على هذه النظرية من قبل أقلام متعددة مثل كتاب «المعرفة الدينية» لصادق لاريجاني «وشريعت در آينه معرفت» لآية الله عبدالله الجوادي الآملي و«نگرشي بر مقاله بسط وقبض تئوريك شريعت» لآية الله السيد محمد حسين الطهراني.

وسنحاول في هذا القسم التعرض لشرح هذه النظرية واستدلالاتها

---

(١) شريعت در آيينه معرفت ـ عبد الله الجوادي الآملي ص ٣٣

عبر ما كتبه الدكتور عبد الكريم سروش في مقالاته، ولا يخفى أنَّ كتاباته تفترق عن كتابة من سبقه ممَّن تقدم ذكرهم في كون كلامه توجه نحو الفكر الديني الشيعي وأمَّا أولئك فقد تناولوا المدرسة الفكرية لدى أهل السنّة، والانتماء المذهبي هو الذي ولد هذا الفرق بين الطرفين.

والذي يظهر ممن يقرأ هذه المقالات وهي ملاحظة أبرزها أكثر من تكفل في مسألة الرد على هذه النظرية هي أنَّ هذه النظرية تدرجت مع صاحبها في عملية تولدها مقارنا لعملية كتابتها فعانت مقالاته من التكرار مع زيادة التوضيح وزيادة الاستدلال ولذا فإنَّنا نرتأي طرح هذه النظرية عبر هذه المقالات لنرى أيضاً تدرج الفكرة لدى صاحبها وكيفية تولدها وطريقة دعمها بالادلة والأمثلة.

مبادىء نظرية القبض والبسط:

لا تختص فكرة التحول والتكامل بالمعرفة الدينية بل هي تشمل جميع المعارف البشرية فكل معرفة بشرية هي عرضة للتحول والتكامل وتأتي المعرفة الدينية لتكون محكومة لهذا النظام الحاكم على كل المعارف البشرية والسبب في ذلك يعود إلى دراسة طريقة رشد المعرفة البشرية فانه ليس كمياً كانضمام الحبة إلى الحبة بل هو كيفي أيّ كالمحلول

الكيميائي الذي يوجب دخول عنصر جديد إليه لتحول جوهري فيه، فأي معلوم من المعلومات الجديدة لا يدع المعلومات السابقة على حالها بل يغيّر معناها ومفادها، إنّ ورود أيّ نوع من أنواع المعرفة يوجب تغيّر ما يصطلح عليه بـ: «جغرافيا المعرفة»، فمثلاً القبول بـ: «حركة الأرض» لم يوجب بطلان فكرة أنَّ «الأرض ساكنة» فقط بل أوجب حدوث فلسفة جديدة مقابل العلم والفلسفة القديمة بل شكّل دعوة للنظر في جميع المدركات والمعلومات السابقة، وممّا أوجبه أيضاً تغير فهم علماء الدين المسيحيين واليهود فيما يرتبط بتفسير الكتاب المقدس، أنّ ما هو في حالة سيلان هو فهم الإنسان للطبيعة وفهم الإنسان للشريعة وأمّا نفس الطبيعة والشريعة فهما ثابتان لا يتحولان ولا يتغيران والالتفات إلى مدى تأثير المعارف غير الدينية في المعرفة الدينية يعطي نتيجة أنّ التحوّل في فهم المعارف في الأولى يوجب التحوّل في الثانية، ونفس أهل الحديث عندما طعنوا بفلسفة «أرسطو» فإنّهم انطلقوا في ذلك من خلال أنّ الإنسان لا يمكنه أن يؤمن بفلسفة «أرسطو» وفي الوقت ذاته يكون له فكر ديني كفكر صحابة النبي ﷺ ولكن واقع الحال أنّ نفس أهل الحديث لا يمكن أن ينطلق فهمهم للدين إلاّ من نظريات مسبقة لديهم من العالم والطبيعة من أي منبع كانت هذه النظريات فلتكن، سواء كانت من العلوم التجريبية، أو

الإدراكات العامية، أو المذاهب الفلسفية، ولكن الأمر المسلَّم به أنَّه لا بدّ من وجود نظرية معرفة لديهم حتى تقرّ لهم بالحاجة إلى الوحي.

إنَّ المعرفة الدينية لدى كل شخص وفي كل عصر لا بدَّ وأن تكون منسجمة مع مجموع معلوماته عن المعارف البشرية ولا بد من حصول التحوّل فيها، إننا لسنا في مقام تحديد التكليف فنحن لا نقول إنَّه يجب أن يكون هكذا بل نقول: إنّ واقع الحال هو هكذا.

ولأجل توضيح السؤال نقول: لماذا في الحوزات العلمية خرجت الطبيعيات القديمة عن الفلسفة وهي لا تدرس الآن وقبلت هذه الحوزات بعلم الطبيعة الجديد، ولكن ذلك كلّه لم يوجب أيّ تغيّر بالنسبة لعلم ما وراء الطبيعة، أفهل يمكن إبطال الرابطة بين الفلسفة والطبيعيات، أفلم تكن مبنية عليها؟ أو ليس بين الأمرين تناسب وارتباط أو ليس بينهما تولّد وتكوّن؟ أفهل يمكن القبول بالطبيعيات الجديدة وعدم رفع اليد عن الفلسفة؟ إنّ المشكلة أنَّه لم يحصل لحدّ الآن تلاؤم بين الكلام الإسلامي وفَهم الشريعة مع المعارف الجديدة، والمشكلة هي أنَّه ليس لدينا نظرية معرفة مضبوطة نعرف من خلالها متى يكون الدليل مسلَّماً ومتى يكون قطعياً وما هو المعيار في كون الكلام ظنّياً أو قطعياً وما هي طرق تأييد

ونفي وإثبات العلم والتجربة وهل يمكن عبر قرائن متعددة ومتشابهة إثبات بطلان أو صحة نظرية من النظريات.

إنَّ ملخص الفكرة هو أنَّه عندما يريد الإنسان أن يفهم الشريعة فهو يأتي بكل ما لديه من معلومات ويُحضر شخصيته بكل ما لديها من الفَهم والنقد والتحليل وكل ما لا يوافق هذه المسلَّمات لا بدّ وأن يطردها أو أنَّه لو قامت القرائن على صحتها ودعته إلى قبولها فلا بدّ له من أن يُوجد التحوّل في مسلَّماته تلك ليفسح لهذه المعلومات الجديدة مجالاً في ذهنه.

إنّ التحوّل في الفَهم الديني هو لازم التحوّل القهري في العالم وهذا التكامل هو مقتضى الطبع الإنساني بل هو مطلوب الله عز وجل من البشر.

إنّ الكلام ليس في زيادة حلال أو إزالة حرام أو نسخ آية أو رواية بل ما يتغيّر هو فَهم الإنسان للشريعة وما هو ثابت هو نفس الشريعة، الحقيقة هي أنّ فهم أيّ معنى هو مركب من أمر داخلي وآخر خارجي أمّا الخارجي ما جاء في متون المعارف أيّ الشريعة الصامتة وأمّا الداخلي فهو عبارة عن الفهم الحاصل عبر تقارن المعلومات السابقة لدى الشخص مع المعلومات الحادثة لديه.

إنّ البعض قد يظن أنَّه لا بدّ من الإصرار على الفهم الثابت للشريعة فلا بدّ من كون مجموعة من المدركات ثابتة ولا تتغير وهذا أمر غير مقرون بالتوفيق، لا يمكن لأحد أن يقول إننا لا نقبل بأي فيلسوف ما لم يؤمن بمجموعة من الأصول ويعدّها مسلَّمات مقبولة فإنّه يتحوّل من فيلسوف إلى لا فيلسوف.

إنّ كل متفكّر له حقّ المناقشة في الأصول والفروع ما دام كلامه برهانياً، فلا يمكن لنا أن نفرض فهماً خاصّاً للشريعة ولا نقبل فيها التحوّل بل نعدُّه تراجعاً.

وتلخيص ما يمكن ذكره في توضيح هذا النظر أمور:

الاول: لب الكلام يرجع إلى أنّ المعلومات اللاحقة لا تدع المعلومات السابقة على حالها إنّ الأقسام المختلفة للمعرفة سواء كانت من المعلومات الإنسانية أو الطبيعية أو الفلسفية أو الدينية جميع هذه مترابطة ومتلائمة وكل ما يحدث في أحدها يؤثر في الأخرى، انَّ الشريعة أمر مقدّس إلهي أمّا فهمنا للشريعة فهو أمر بشري ترابي، فيكون مشمولاً لاحكام المعرفة البشرية وليس السبب في ذلك النبوغ وقوة الفكر بل هو التحوّل الواقع في سائر المعارف البشرية، لا يمكن لأحد أن يؤمن بنظرية عن الإنسان في العلوم الإنسانية تعارض نظرته

إلى الإنسان من الجهة الشرعية، بل هو إنسان واحد في كل المعارف.

الثاني: انَّ هناك ارتباطاً بين المعرفة الدينية وسائر المعارف، فالمعارف البشرية يمكن ان تعطي للمعارف الدينية معنى جديداً، بل ما هو المقدّم عقلاً وعملاً هي المعارف البشرية أي أنَّ الإنسان ابتداءً يحصل لديه تصوّر عن العالم والإنسان، وقضايا كالعدل والظلم والحسن والقبح حتى يمكن له قبول الدين، فلا بدّ أن يحصل لدى الإنسان العلم بالحاجة إلى الأنبياء حتى يحصل لديه الإيمان بهم وبعبارة أخرى لا يمكن حصول أي فهم ديني بدون رؤية كونية قبلية ومستقلة، ولذا كانت فتوى العربي تفوح منها رائحة العرب وفتوى العجمي تفوح منها رائحة العجم، انَّ ممَّا يؤسف له اليوم أنَّه لا اطلاع على المعارف البشرية الجديدة لا عن التاريخ ولا الطبيعة ولا الإنسان ولا نظرية المعرفة ولا زال علم الأخلاق يُدرّس على مباني علم النفس القديم، انَّ أغلب الظن هو أنّ أهم العلوم لدى الفقهاء هو علم الأصول الذي حصل فيه التورّم والذي بحسب قول الطباطبائي معظم مسائله تعاني من مسألة خلط الاعتبار مع الحقيقة.

الثالث: إنّ الإنسان عبر تصورّه الخاص عن الإنسان وعن العالم يضع الدين في الموضع الذي ينسجم مع تصوّره

ووظيفة المفكّر الديني هي المعرفة التفصيلية بهذين الأمرين أي الإنسان والعالم.

الرابع: انَّ المراد هو الرجوع إلى المعلومات السابقة التي لدينا عن المعرفة وجعلها موزونة مع معلوماتنا الحالية وغربلتها جميعها، انظروا إلى أصالة الوجود لتجدوا ما أحدثت في الفلسفة، لقد كانت غربالاً أوجب ترك الكثير من آراء القدماء وما بقي أصبح له معنى جديد.

فمثلاً: في معنى الكفر والإيمان هل يمكن تحديد الكفر والإيمان مع قطع النظر عن أنواع اليقينيات المتعارضة، ومع قطع النظر عن معرفة القوى المدركة لدى الإنسان وطريقة حصول المعرفة وكيفية رسوخ العقائد وأنواع العناصر الخارجية والعواطف الداخلية وتأثير العقل في المعرفة، فهل يمكن ألاّ نجد معنى للكفر والإيمان يناسب عشرات الأسئلة المتراكمة، هل يكفي أن لا يؤمن في علم الكلام بالمجاز والكناية في كلام الباري لكي تصبح آخرة الإنسان مليئة بالولدان الشيب، وأن يكون من يجوّز المجاز في كلامه تعالى لا تكون عقيدته لغواً ولا باطلة ولا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها. وأنّه لقول فصل وما هو بالهزل.

الخامس: انَّ المطلوب وجود فهم للشريعة ينسجم مع

المعارف البشرية، انَّ الحقيقة جسم له أعضاء متى فسد عضو فيه أوجب فساد سائر الأعضاء، بل الغفلة عن عضو من هذه الأعضاء يوجب الإخلال بحياة سائر الأعضاء، انَّ الواجب على المتكلّمين علماء الدين معرفة الإنسان والمجتمع والطبيعة.

وحاصل ما يمكن استنتاجه هو كون المعرفة الدينية في أثر المسائل العلمية المستحدثة واقعة تحت القبض والبسط.

مراحل نظرية القبض والبسط وأدلتها:

تنطلق مراحل النظرية بثلاث مفاصل:

١ ـ **التوصيف**: أي الإخبار عن التحوّل والتكامل في المعرفة الدينية.

٢ ـ **التبيين**: أي محاولة معرفة سرّ هذا التحوّل ودراسة أسبابه.

٣ ـ **التوصية**: وهي عبارة عن ترغيب الضائعين في قلب البحر بالسباحة.

أمّا المرحلة الأولى: أي التوصيف.

فإنّه بالنظر إلى التفاسير الموجودة هل يمكن ألاَّ نرى الفرق بين ميزان العلاَّمة الطباطبائي ومفاتيح الغيب للفخر الرازي والمنار لرشيد رضا وفي ظلال القرآن للسيد قطب

وتفسير الجواهر للطنطاوي ومجمع البيان للطبرسي، وكذلك الحال لو نظرنا إلى كتب الفقهاء كالطوسي والمرتضى والمحقق الحلّي والشهيد الثاني والفيض الكاشاني ويوسف البحراني والوحيد البهبهاني والشيخ الأنصاري والملاَّ النراقي والآخوند الخراساني انَّ مَن ينظر إلى هؤلاء يجد المفارقة بينهم، وعليه فما هو الموجب لإنكار تحوّل فهم الشريعة وكون المعرفة الدينية أمراً متكاملاً، بل ألا يمكن النظر إلى أنَّ ظهور وضوح بطلان بعض فتاوى السابقين وسقوط مذهب الإخباريين يكون دليلاً على تكامل المعرفة الدينية أليست هذه الآراء التي نسخت كانت من المعارف الدينية، لا نقول نحن إنَّ الوحي الذي نزل من الله على الأنبياء يكتمل على يد البشر بل نقول إنَّ فَهم البشر من مفاد الوحي هو الذي يتكامل.

وهنا أمر لا بدّ من توضيحه وحاصله أنَّ المعارف البشرية على نحوين فهناك معارف الدرجة الأولى وهناك معارف الدرجة الثانية، ومعارف الدرجة الأولى هي عبارة عن نفس العلوم كالكلام والتفسير والفقه.. إلخ.

وأمّا معارف الدرجة الثانية فهي التي تنظر إلى تكوّن المعارف في الدرجة الأولى وتحاول توصيفها وشرح حالها ومسألة رشد المعرفة وتكامل المعرفة الدينية هي من معارف الدرجة الثانية، وليست وظيفة أصحاب معارف الدرجة الثانية

الفتوى والحكم بأنَّ هذا الرأي صائب وهذا خاطئ بل وظيفتهم التوصيف فقط فإنْ وجدوا تحوّلاً في المعارف الدينية فوظيفتهم تبيين وتحليل أسباب ذلك وإن لم يحصل التحوّل بل كان الرأي واحداً لدى القدماء والمحدثين فوظيفة أصحاب هذا العلم بيان وتحليل أسباب ذلك وليست وظيفتهم بيان أنَّ هذا التحوّل أمر جيد أو سيء بل المراد بيان أنَّه حاصل وواقعي.

ولمزيد من التوضيح نقول: إنّه هنا أمور ثلاثة:

١ ـ **الإيمان بالعقائد الدينية**: وهو من الأحوال الروحية لا من المعارف وليست هي محل البحث فالإيمان حقيقة واحدة سواء حصل من المسيحي أو المسلم.

٢ ـ **أركان وأصول وفروع الدين النازلة على النبي محمد** ﷺ: وهي عين الشريعة وهي أمور مقدسة وإلهية وهي في عين الكمال التام والتشريع فيها منسجم مع التكوين تمام الانسجام.

٣ ـ **الفهم الحاصل من البشر لأصول ومباني أركان الدين وفروعه**: وهنا يأتي كلامنا عن التحوّل والتكامل وهنا نستطيع أن نصف المعرفة الدينية بأنَّها في مرحلة التكامل.

إنَّ القدسية والتكامل والوحدة في الشريعة لا تضمن لنا كون فهم الإنسان من الشريعة أمراً مقدّساً وواحداً وكاملاً بل الدين متى وصل إلى البشر جرت عليه أحكام المعارف البشرية ويكون كسائر المعارف وتخرج الأدلة.

وأمّا المرحلة الثانية أي التبيين:

ومحور هذه المرحلة بيان العلّة والسبب والمنشأ لهذا التحوّل والتكامل في المعرفة الدينية.

إنّ تأثر المعرفة الدينية بالمعارف غير الدينية يعود لكون فهم الإنسان للشريعة لا يكون مستقلاً عن معارفه الأخرى من فهمه للطبيعة والإنسان بل كلما كان الإنسان من جهة معلوماته البشرية أكثر كان حظه من فهم الوحي الإلهي أكمل، والقبض والبسط والضعف والقوة التي تحصل في المعرفة الدينية هي نتيجة مباشرة للقبض والبسط والحاصل في المعارف الأخرى وداعي الفطرة يحتم على الإنسان أن يجعل المعرفة الدينية ملائمة مع أحكام الفطرة والعقل.

إن تأثير وتصرف المعلومات والمعارف المتأخرة والحادثة في المعلومات والمعارف القبلية السابقة على أنحاء ثلاثة:

١ ـ الإثبات والتأييد، ٢ ـ الرد والابطال، ٣ ـ التحول والتغيير في المعنى والدلالة، والمعارف الدينية خاضعة لهذه

الانواع الثلاثة والارتباط المستمر بين أنواع المعارف يمكن تأييده بالمنطق والاستقراء.

أمّا المنطق فإنَّه من المسلَّم به عدم إمكان التسليم بالمتناقضين وأي كشف جديد ومعلوم جديد يكون نقيضاً للمعلوم السابق يوجب على العلماء إمّا رفع اليد عن المدعى السابق أو رفع اليد عن بعض الأمور التي تناقض المعلوم الجديد، وهذا التناقض لا يظهر مقترناً بالمعلوم الجديد وبسرعة بل قد يستلزم سنين متمادية حتى يحصل ما يوجب تحقق نكتة معينة في علم معين توجب بطلان مدعى آخر في علم آخر.

ان فهمنا لأي شيء يقع في دائرة الانتظار لما سوف يأتي في المستقبل وكنموذج لذلك نأخذ قضية بسيطة كقولنا: كل ورقة هي خضراء. وذلك لو فرضنا انَّ الفصول لم نكن نعلم بها ولم نختبرها بل استمر فصل الصيف لقرون متمادية فهنا القضية سوف تبقى صادقة ولكنَّ لو حصل الفصل الجديد لوجدنا انَّ الاخضرار يكون مقدمة للاصفرار ونخرج عن كلية كون كل ورق أخضر.

وأمَّا استقراءً: فلنلاحظ هذه الأمثلة.

المثال الأول:

يذكر المرحوم الطالقاني في تفسيره «برتوي از قرآن» في

شرح قوله تعالى: ﴿يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ﴾ انَّ القرآن جرى على لسان العرب لأنَّهم كانوا يعتقدون أنَّ الصرع والاختلالات النفسية هي من آثار مسّ الجن ثم يقول: إنَّ بعض المفسرين الجدد جعلوا ذلك إشارة إلى الميكروبات التي تنفذ في مراكز الاعصاب.

وهنا يقع السؤال بأنَّه هل مسّ الشيطان أمر صحيح أو لا؟ ولماذا أراد القرآن أن يماشي العرب هنا ولماذا استفاد بعض المفسرين من العلم الجديد وأشار إلى الميكروبات اليس هذا سوى لأنَّه تعامل مع عصره ومعلومات زمانه في فهم النص، ويظهر منه أنَّ الذي يعتقد بأنَّ الصرع والجنون تعود أسبابه إلى أمور مادية كيف يمكنه أنْ يغفل عن اعتقاده هذا فهنا لا بدّ له إمّا أن يلتزم بأنَّ كلمة الشيطان إشارة إلى ميكروب أو أن يلتزم بأنَّ كلام القرآن جاء للتماشي مع عقائد العرب.

اما السيد الطباطبائي (قده) وبناء على نظرياته الفلسفية فقد منع أن يكون القرآن مشتملاً على أنواع الباطل ولذا ذهب إلى أنَّ الآية تدلّ على أن بعض أنواع الجنون تستند إلى مسّ الشيطان وللهرب من المشكلة قال: إن استناد هذه العلل إلى الشيطان لا تنافي استنادها إلى العلل الطبيعية بل يكون مسّ الشيطان علّة سابقة والعلل الطبيعية في طول مسّ الشيطان فلا منافاة، ولا يخفى أن السيد الطباطبائي استند إلى مبادئ

فلسفية من أصل العلية وثبوت العلل الطولية وانَّه يمكن أنْ يكون للشيء علل غير مادية وعلل مادية دون أنْ تحلّ إحداها محل الأخرى، فالآية لا تنفي العلل المادية، وهذا التفسير الذي ذكره العلاَّمة الطباطبائي دقيق ولكنه يستند إلى مبادئ يعتقد بها العلاَّمة الطباطبائي وليست هي من ضروريات الدين، ومن لا يؤمن بهذه النظريات كالمتكلمين لا يمكنهم التسليم بهذا التفسير الذي ذكره العلاَّمة.

ونحن هنا لا نريد أنْ نحكم على صحّة هذا التفسير أو ذاك بل ما نريده أنَّ كل تفسير هو مبنيٌّ على مجموعة مسلَّمات خاصة سابقة لدى المفسِّر ولا يخلو إنسان من تلك المسلَّمات، وعليه فهذه الآراء الخارجية تولّد لنا فهماً خاصاً في الآراء الدينية.

المثال الثاني:

ذكر الملا صدرا أن بعض المفسرين من الفلاسفة جعل جميع آيات القرآن دالة على المعاد الروحاني لا الجسماني وجعل القرآن في ظاهره متماشياً مع عرب ذلك الزمان اللذين لم يفهموا ولم يدركوا المعاد الروحاني.

وأمام هذا الكلام يقف صدر المتألهين فيقول: إنَّ هذا غير تام لأنَّ القرآن لا يمكنه أن يذكر تمثيلات خاطئة فانطلق

ليثبت المعاد الجسماني عبر معنى خاص ذكره واعتمد في إثباته على أحد عشر أصلاً فلسفياً من قبيل أصالة الوجود وقاعدة انَّ شيئية الشي بصورته لا بمادته... الخ وبهذا جعل الملا صدرا الآيات دالة على المعاد الجسماني.

ولا نريد أنْ نقول: إنَّ تفسيره خطأ بل لعلّه يكون صحيحاً ولكنه بنى تفسيره هذا على معرفة سابقة، وكذلك من فسّر الآية بغير هذا اعتمد على معارف سابقة لديه.

ولنذكر هنا كلاماً للعلامة الطباطبائي يتعلق ببعض الروايات المتضمنة لمعارف إسلامية عالية. يقول: إنَّ من فسرها قبل صدر المتألهين بقي في حال إبهام إلى أن جاء الملاَّ صدرا في القرن الحادي عشر الهجري وجاء بمبنى الحكمة المتعالية وفسّر هذه الروايات وهذا يعني أنَّ من فسّر الروايات ممَّن سبقه بنى ذلك على معرفة فلسفية غير ناضجة، وأمّا بعد الملاَّ صدرا فإنَّه قد بنيت على المعارف التي حصلت بعد الملا صدرا.

المثال الثالث:

ذكر العلاَّمة الطباطبائي في تفسيره الميزان[1] قال: «الطبقة

---

(١) تفسير الميزان ـ العلامة الطباطبائي ـ ج٤ص١٤٤

الأولى من الإنسان وهي آدم تناسلت بالازدواج فأولدت بنين وبنات . أخوة وأخوات . فهل نسل هؤلاء بالازدواج بينهم وهم أخوة وأخوات أو بطريق غير ذلك؟ ظاهر إطلاق قوله تعالى: ﴿وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً﴾ على ما تقدم من التقريب أنَّ النسل الموجود من الإنسان إنَّما ينتهي إلى آدم وزوجته من غير أنْ يشاركهما في ذلك غيرهما من ذكر أو انثى ولم يذكر القرآن للبثّ إلا إياهما».

ونحن هنا لا نريد أنْ نحكم بصحة هذا الكلام وعدمه بل ننظر إلى لوازم كلامه هذا فإنَّ من لوازمه أنَّ الزنا واللواط وشرب الخمر وغير ذلك من الأمور الرائجة في الغرب ليست على خلاف الفطرة بل هي ليست في حدّ نفسها حسنة ولا سيئة فيمكن أنْ تكون في شريعة حلال وفي أخرى حرام، وهذا يعني أنَّه يمكن أنْ تكون الكثير من أحكام الإسلام غير ما هي عليه الآن وتكون في حين الحال هي أحكام فطرية.

ولا يخفى أنَّ وجود معرفة دينية مناسبة مع المعرفة الإنسانية والمعرفة الطبيعية له ربط في معرفة حقائق الأمور فإنَّه ما لم يصل المفسر إلى نظرية عن الإنسان والطبيعة والحسن والقبح لا يمكنه الحكم بان زواج الاخ من أخته فطري أو ليس بفطري.

المثال الرابع:

كتب العلامة الطباطبائي تعليقاً على بعض مجلدات «بحار الانوار»، ولو أردنا أنْ نلاحظ ما كتبه الطباطبائي مع ما هو موجود في بحار الانوار لوجدنا فهمين للإسلام، فهم أهل الحديث اللذين يعطلون العقل وفهم أهل الحكمة اللذين يرون العقل ذا قيمة ومحترماً.

ولنلاحظ كلام العلامة الطباطبائي في بحار الانوار[1]:

«الذي يذكره ـ العلامة المجلسي ـ رحمه الله من معاني العقل بدعوى كونها مصطلحات معاني العقل لا ينطبق لا على ما اصطلح عليه أهل البحث ولا ما يراه عامة الناس من غيرهم على ما لا يخفى على الخبير الوارد في هذه الابحاث والذي أوقعه فيما وقع فيه أمران:

أحدهما: سوء الظن بالباحثين في المعارف العقلية من طريق العقل والبرهان.

ثانيها: الطريق الذي سلكه في فهم معاني الاخبار حيث أخذ الجميع في مرتبة واحدة من البيان وهي التي ينالها عامة الافهام وهي المنزلة التي نزل فيها معظم الاخبار المجيبة

(١) بحار الانوار ج١ ص١٠٠ في الهامش.

لاسئلة أكثر السائلين عنهم عليهم السلام مع انَّ في الأخبار غرراً تشير إلى حقائق لا ينالها إلاّ الأفهام العالية والعقول الخالصة فأوجب ذلك اختلاط المعارف الفائضة عنهم عليهم السلام لا حاجة إلى توضيح أنَّ هذا الكلام يدل على وجود فهمين مستندين إلى قبليات فكرية وطرق برهانية وعقلية مختلفة، وان العلامة يرى المضامين الفلسفية في الروايات.

ان فهم كل واحد من هذين العلمين مرتبط بفهمها عن سائر العلوم هذا من جهة ومن جهة أخرى لا يمكن لأي أحد بدون أي مقدمة وبذهن خال من أنْ يرد في فهم الدين والشاهد على هذا الكلام انَّنا نجد العلاَّمة المجلسي يصف الفهم الاخر بقوله: «أثبتوا عقولاً وتكلموا في ذلك فضولاً»[1].

وقال العلاَّمة الطباطبائي تعليقاً على هذا الكلام: «واعتبر في ذلك بما ابتلي به المؤلف ـ رحمه الله ـ فإنَّه لم يطعن في آراء أهل النظر في مباحث المبدأ والمعاد بشيء إلاّ ابتلي بالقول به بعينه أو بأشد منه، كما سنشير إليه في موارده، وأول ذلك ما في هذه المسألة فإنَّه طعن فيها على الحكماء في قولهم بالمجردات ثم أثبت جميع خواص التجرّد على أنوار النبي والأئمة عليهم السلام ولم يتنبّه أنّه لو استحال وجود

(١) بحار الانوار ج١ ص١٠٣.

موجود مجرد غير الله سبحانه لم يتغير حكم استحالته بتغيير اسمه وتسمية ما يسمونه عقولاً بالنور والطينة ونحوهما».

المثال الخامس:

ذكر الشهيد المطهري: انَّ الفقيه والمجتهد وظيفته الاستنباط واستخراج الأحكام ولكن اطلاعه وإحاطته بالموضوعات وبالرؤية الكونية لديه له التأثير في فتواه، لا بد للفقيه أن يكون محيطاً إحاطة كاملة بالموضوعات التي يريد أن يصدر فتوى في حقها لو فرضنا فقيها دائماً هو في بيته ومدرسته مع فقيه آخر قد دخل في مجريات الحياة وكل واحد منهما راجع مدارك الأحكام سنجد أنَّ كلّ واحد سيحصل منه الاستنباط بطريقة خاصة.

طرق تحول المعرفة الدينية

ان الفهم العصري للدين له معان أربعة:

أ - الفهم المتلائم والمتوافق مع علوم العصر.

ب - الفهم المتأثر والمستمد من علوم العصر في المدلول والمفاد.

ج - الفهم الذي يجيب على الأسئلة النظرية في العصر.

د - الفهم الذي يجيب على الأسئلة والمشكلات العملية في العصر.

ونحن ما يهمنا هو النوع الثالث لأنَّه هو الذي يرتبط بمحل كلامنا في بيان مدخلية علوم العصر في تبيين مفاد ومدلول معارف الشريعة.

إنَّ كل نوع من أنواع المعرفة يطلب الحقيقة ولكن المجهول

يوجب تكون المعلوم بصورة غير حقيقية، أنَّ الإنسان الذي لا يعلم نكات كثيرة فيما يرتبط بالعلم والشريعة لا بدّ وأن يلازم ذلك ألاَّ يكون لديه صورة واضحة ومشهودة وحقيقية، وليست هذه الملاحظة بلحاظ كل جزء جزء من المعلومات بل هي ترتبط بالصورة الهندسية الكلية الحاصلة من تأليف المعلومات، فإنَّ الصورة الحاصلة عن العالم بمساعدة معلومات قليلة أظلم من الصورة التي تكون حاصلة من معلومات متعددة وكثيرة، وبعبارة أخرى: كلما زادت المعلومات الصحيحة كلما كانت الصورة أوضح وهكذا الحال في فهمنا للشريعة، فتحصيل فهم للشريعة أدق يستلزم زيادة معلومات الإنسان عن الطبيعة والإنسان.

إنَّ قصة الفيل في الغرفة المظلمة محل عبرة فليس مفاد القصة سوى ان المجهولات تطغى على المعلومات وتضفي عليها لوناً آخر، وما لم يصل إلى الإنسان من المعلومات يلقي بظلاله على ما وصل إلى الإنسان من المعلومات ويوجب النقصان والخلل فيها، ان فهمنا للشريعة والطبيعة في هذا العصر فهم مبنيٌ على أجزاء غير تامة بل هي واقعة تحت أسر الاجزاء الاخرى التي لم تصل الينا، ان فهمنا والصورة الحاصلة لدينا تعتمد على ركنين: ما نعلمه وما لا نعلمه وبوصول ما لا نعلمه وصيرورته معلوماً يحصل التكامل في ما

هو معلوم وليس كلامنا في هذه الجزئية وتلك بل في الهندسة الجامعة للمعرفة وما يتحصل من هذا ان التكامل في نوع من انواع المعارف يوجب التحول في أمرين:

١ - تغير الفهم في أجزاء هذه المعرفة التي حصل فيها التكامل.

٢ - تحول الهندسة المعرفية والتي توجب تحول الفهم في المعارف الاخرى.

إنّ من الممكن لنا ملاحظة علم التاريخ كنموذج وقع فيه التحول فإنَّه كان القرب من عصر الحادثة التاريخية يعطي المؤرخ تاريخاً أدق واضبط ولكن الآن أصبح التاريخ الادق هو الذي يكتب بعد قرن من الحادثة التاريخية، ان ابن خلدون كان يصرّ على معرفة الطبع الاجتماعي والوضع الاجتماعي هو الذي يحدد أهمية الحادثة التاريخية وعدمها فمثلاُ لو علمنا اليوم ان نوع الطعام الفلاني له دور في النبوغ فإنَّ جميع المؤرخين سيتركز بحثهم عن ان طعام ابن سينا وغيره ماذا كان؟ ولو ثبت ان نوع غذاء آخر له ربط بالظلم والاستبداد في شخصية الإنسان سوف يقع البحث في نوعية أكل جنكيز وستالين. . . الخ.

وبعد هذا التوضيح نستطيع أن ندخل في توضيح مدخلية

السؤال في تحول المعرفة، وبتوضيح ذلك في علم التاريخ نعرف أنَّ الأسئلة الجديدة توجب على المؤرخ أنْ ينظر إلى التاريخ بنظرة جديدة، وهذا الأمر بدوره يصدق على المعرفة الدينية أي فهمنا للشريعة، فإنَّ المعارف الجديدة والنظريات المستحدثة في مختلف المعارف توجب تولد أسئلة جديدة على أصحاب المعرفة الدينية الجواب عنها، فإذاً السؤال ينطلق من المعارف الجديدة والجواب عن هذا السؤال لا بد وأن يكون متناسباً مع العصر والمعلومات التي انشق منها هذا السؤال، فعملية الرشد في المعارف غير الدينية توجب تكامل المعرفة الدينية عبر مجموعة الأسئلة التي تطرحها النظريات الجديدة في المعرفة.

والشاهد على هذا ملاحظة تفسير العلامة الطباطبائي فإنَّه طرح أسئلة جديدة واستخرج أجوبتها من القرآن كالشهب السماوية وحقوق المرأة والبحث عن الفطرة، وتعداد زوجات النبي ﷺ وكذلك الحال في ما كتبه الشهيد المطهري عن عدالة الارث في الإسلام وحقوق المرأة.

إيضاحات حول النظرية

قد توهم البعض انَّ مؤدى نظرية القبض والبسط هو كون الحقيقة نسبية وهذا فهم خاطئ لهذه النظرية لأنَّ الفرق بين نفس الشي وبين فهمنا عن الشيء بديهي، لقد اعتقد البعض

أنَّه ليس هناك تحوّل في المعارف وذلك أنَّ الثبات هو من علائم الكمال وقد نظر هو بذلك إلى جعل ركود معلوماته دليلاً على كمال معرفته، مع انَّ سقراط نبّه على أنَّه ليس كل ما هو ثابت هو كامل بل ما هو كامل هو ثابت لقد فهم البعض. وأخطأ في الفهم. انَّ معنى التحول في المعارف البشرية ينحصر بحدود الإثبات والابطال، ولذا تمسك بأنَّ مثل قضية أصل وجوب الصلاة أو انّ قضية (١+١=٢) لا يمكن أنْ يقع فيها التحول، وهذا الخطأ ناشىء من انحصار فهمه لتكامل المعرفة الدينية بالصواب والخطأ، ولأجل مزيد من التوضيح لنظرية القبض والبسط نقول: إنَّ مدعى هذه النظرية أنَّ هناك تلاؤماً وتناسباً بين المعرفة الدينية وسائر المعارف البشرية، وهذا التلاؤم والتوازن يتحقق في مواضع ثلاثة:

الاول: الارتهان:

إنَّ معرفة الشريعة مرتهنة ومرتبطة بنوع الأسئلة التي تطرح مقابل الشريعة وعبر الاجوبة يحصل التكامل في المعرفة الدينية لأنَّ السؤال لا يأتي من الذهن الخالي بل هو وليد المعلومات والحاجات العلمية وحيث أنَّ المعلومات والحاجات في تحول فالأسئلة خاضعة للتحول وبتبع ذلك ففهمنا للشريعة خاضع للتحول والتكامل.

الثاني: الحكومة:

إنَّ معرفة وعدم معرفة وقبول وعدم قبول قسم من المعارف غير الدينية له الاثر في فهم الدين، ففهم الشريعة لا يمكن بدون فهم الطبيعة والإنسان، بل قبول الدين يتوقف على معرفة قسم من المقدمات وما لم يكن لدى الإنسان أي تصور خاص عن المعرفة المتعلقة بالإنسان والطبيعة فإنَّه لا يرى نفسه بحاجة إلى الدين، وهذا هو مقام الحاكمية للمعارف غير الدينية.

الثالث: تيسير عملية فهم الدين:

إنَّ المعقولات والمسلمات العلمية والفلسفية والفرضيات والمعارف القبلية لازمة لأجل فهم الدين، ففهم الدين لدى العالم يختلف عن فهم الدين لدى العامي والكلام هنا عن التحول في الفهم لا في التصديق والتكذيب فمثلاً قضية وحدة الله عز وجل أو خاتمية النبوة لا يقع فيها التحول بنحو التصديق والتكذيب ولكن يقع فيها التحول في الفهم، انَّ ثبات مجموعة من الأحكام أوجب التوهم لدى البعض بأنَّ فهم هذه المجموعة ثابت لا يتحول مع أن ثبات التصديق منفصل عن ثبات الفهم.

إنَّ إنسان اليوم هو إنسان نظريات ومعارف اليوم، وإنسان

الأمس هو إنسان نظريات ومعارف الأمس ومن هنا ففهم لغة كل عصر يرتبط بفهم النظريات العلمية والفلسفية في ذلك العصر، إن ثبات الالفاظ والعبارات لا يوجب ثبات المعاني، وعليه يأتي السؤال بأنّه هل يمكن في عين ثبات مراد المتكلم أن يحصل التحول في معنى كلامه، والجواب هو نعم فإنَّ المعنى المسبوق بالنظرية لا بد وأن يتغير فهمه بتبع عمق فهم النظرية فالاقتراب من دنيا المتكلم يوجب الفهم الادق والاعمق.

ولعله إلى هذا يرجع كلام العلامة الطباطبائي[1] المتقدم بأنَّ أفضل علم لكلمات الإمام علي عليه السلام في باب التوحيد والأسماء والصفات قد تحقق في القرن الحادي عشر الهجري وعلي يد الملا صدرا، وليس ذلك إلاً لأن مثل صدر الدين الشيرازي أمكنه معرفة المعاني بشكل أدق ولذا ورد في الروايات أنَّ الآيات الأولى في سورة الحديد نزلت للمتعمقين في آخر الزمان ألا يعني هذا أنَّ المعرفة الدينية في تحوّل وتكامل.

إنَّ من تكون معرفته أعمق وحظه من المعارف البشرية أكثر ففهمه لكلام الله يكون أكثر فالمعرفة الدينية مرتبطة ومعنونة بالمعارف البشرية في عصرها وفي إطار ذلك لا بد

---

(١) سيري در نهج البلاغة ص٧٦ القسم الثاني ـ نقلاً عن كتاب «معرفت ديني از منظر معرفت شناسي» علي رباني گلبيگاني.

وأن يحصل فهمها، انَّ في ثقافتنا الإسلامية هناك أفهام مختلفة للشريعة هناك فهم المتكلمين وفهم الحكماء والعرفاء وفهم المحدثين، ومع ذلك نجد كل واحد يطعن في فهم الاخر وفي وسائل المعرفة لدى الاخر.

توضيحات مهمة

إنَّ من المهم لأجل فهم نظرية تكامل المعرفة الدينية الالتفات إلى أمر مهم وهو أنَّ المعارف على نحوين: معارف الدرجة الأولى ومعارف الدرجة الثانية انَّ نفس فهم الشريعة والمعرفة الدينية هي من المعارف التي هي من الدرجة الأولى ومعرفة هذا الأمر له الدور في رفع الكثير من الإشكالات على النظرية، اننا عندما نقول: إنَّ المعارف البشرية ومنها المعرفة الدينية هي في تحول وتكامل فحكمنا هذا يختص بمعارف الدرجة الأولى وليس هو حكم يشمل جميع المعارف البشرية، انَّ من يقول بأنَّ الحقيقة نسبية يحكم بذلك على جوهر الإدراك الإنساني، واما موضوع نظرية تكامل المعرفة الدينية فهو معارف الدرجة الأولى، انَّ نظرية تكامل المعرفة الدينية لا تتدخل في الخطأ والصواب في المعارف الدينية ولا في كون الحلال والحرام أبدياً أو كون الاعتقاد الفلاني من ضروريات الدين بل مساحة تدخل هذه النظرية هي الحكاية ووصف المعرفة الدينية عبر النظر من خارج وعبر ملاحظة تاريخ المعرفة الدينية، إن

الاتفاق متى وقع بين الفقهاء أو المفسرين على فهم الكتاب والسنة فيقع التساؤل عن سر هذا الاتفاق وأسبابه والاختلاف متى وقع فالسؤال يقع عن سر هذا الاختلاف وأسبابه وموجباته.

ولمزيد توضيح نوعي المعارف أي معارف الدرجة الأولى ومعارف الدرجة الثانية لنلاحظ نقاط التمايز بينها:

أ - انَّ الاختلاف بين أصحاب معارف الدرجة الأولى هي مادة المعارف من الدرجة الثانية حيث تقوم معارف الدرجة الثانية على دراسة هذا الاختلاف، وهذا الاختلاف تنظر إليه بنظرة إيجابية.

ب - إنَّ أخطاء أصحاب معارف الدرجة الأولى هي صواب بنظر معارف الدرجة الثانية.

ج - تاريخ المعرفة في معارف الدرجة الأولى هي حال المعرفة الدرجة الثانية.

د - التغيير يقع في معارف الدرجة الأولى، والثبات في معارف الدرجة الثانية.

هـ - القيم واللابديات في معارف الدرجة الأولى هي محمولات وواقعيات معارف الدرجة الثانية ومعارف الدرجة الأولى هي من قبيل: علم الفقه والأصول والتفسير والتاريخ.. الخ.

نقاط لازمة لتوضيح النظرية:

١ ـ ليس لازم القول بالتفكيك بين الشريعة وبين فهم الشريعة انَّ كل فهم هو صحيح كما انَّ لازمه ليس هو عدم وجود فهم صحيح للشريعة بل حتى الفهم الصحيح للشريعة هو غير الشريعة.

٢ ـ قد يطرح التساؤل بأن لازم القول بالتفكيك بين الشريعة وبين فهمنا للشريعة هو أن تخرج الشريعة من يدنا وتصبح في طي النسيان والهجران، والجواب عن هذا أنَّه هذا كمن يظن أنَّ معرفة الله متى كانت هي غير الله عز وجل فلازمه خروج الله من حياة الإنسان، انَّ فهم الشريعة هو مرآة الشريعة لأصحاب الشريعة.

٣ ـ انَّ عدم فهم الارتباط بين أنواع المعارف لا يكفي لنفي هذا الترابط، لا يمكن أن تكون قضية «لا نعلم كيفية الربط موجبة لنتيجة: انَّنا نعلم بعدم وجود أي ارتباط» بل لنقض القول بالارتباط بين المعارف البشرية لابد من إحراز عدم الارتباط لا الجهل به.

٤ ـ قد يتمسك البعض لإثبات عدم الارتباط بين المعرفة الدينية وغيرها عبر انَّ تمايز العلوم إنَّما هو بتمايز موضوعاتها وحيث أنَّ التمايز بين الموضوعات ذاتي فلا

يمكن أن تؤثر بعض العلوم ببعضها الآخر مع تمايزها في الموضوع.

والجواب: انَّ المرجع في التأثير هو اتّحاد الطريقة والوسيلة في الردّ والقبول للمسائل في هذه العلوم، انَّ المدار في المقام على الطريقة في البحث والمعرفة، وإلاَّ فمن يمكنه أن ينكر الارتباط بين العلوم النقلية والتجربية والعقلية؟ أو لم تحصل الاستفادة من نظم الطبيعة كمقدمة تجربية لإثبات وجود الله عز وجل، أو لم يستفد الحكماء من حركة الافلاك لأجل حل مسألة ربط الحادث بالقديم؟ أو لم يُستدل بأفعال البدن على وجود النفس... الخ؟

٥ ـ العلوم على قسمين: علوم توليدية وعلوم مستهلكة، وتوضيح القسمين: أمّا العلوم التوليدية فهي العلوم التي تولّد القوانين والنظريات والعلوم المستهلكة هي العلوم التي تطبق هذه النظريات والقوانين، ومثال العلوم المستهلكة العلوم الادارية فإنَّها تأخذ قوانين علم النفس والاجتماع وغيره وتستنتج منها طريقة الادارة الصحيحة ومثال العلوم التوليدية علم الفلسفة والفيزياء والرياضيات، والعلوم المستهلكة تابعة بشكل كامل ومطلق للعلوم التوليدية.

ومتى اتّضح هذا نأتي إلى مثل علم الفقه والتفسير بل وعلم الكلام أيضاً فإنّه بعد الخواجه نصير الدين الطوسي أصبح من العلوم التي تأخذ أدوات المعرفة من الفلسفة وإن كان قبل ذلك يعتمد على أدوات المعرفة التي يستحدثها هو، فهذه الأقسام الثلاثة التي تشكل المعرفة الدينية هي من العلوم المستهلكة، وعليه فأقل تحول يحدث في العلوم التوليدية يوجب التحول في هذه العلوم.

٦ ـ إنَّه لأجل إثبات تمايز نفس «الدين» عن المعرفة الدينية يمكن لنا إبراز الفوارق بينهما وهي فوارق متعددة:

منها: «الدين» بنظر المؤمنين لا يحوي لا التناقض ولا الاختلاف، واما المعرفة الدينية فيقع فيها الاختلاف والتعارض فإنَّ آراء علماء الدين وفهمهم للمتون الدينية تتعارض وتتفاوت سواء في الفقه أو الكلام أو التفسير.

منها: الدين هو حق خالص واما «االمعرفة الدينية» فهي خليط من الحق والباطل.

منها: «الدين» كاملٌ أي أن الله عز وجل ولأجل سعادة البشر وهدايتهم أرسل كل ما هو لازم لذلك فلا نقص في الدين، وأما «المعرفة الدينية» فلا يمكن فيها مثل هذه الدعوى.

منها: انَّ الدين في عقيدة المؤمنين أمر خالص من

الشوائب التي يمكن أن تطرأ على ذهن الإنسان، وأما المعرفة الدينية فهي لا تخلو من الشوائب.

منها: انَّ الشريعة لا تعارض أي فهم أو معرفة انَّ علماء الدين يخطئون بعضهم البعض ولكنه لا يمكنهم تخطئة الدين.

منها: انَّ التفكيك بين الشريعة وبين فهمنا عن الشريعة لا يعني كون الشريعة خارجة عن تحت يد الإنسان وأن يكون الإنسان محجوباً عن الشريعة، بل جهد علماء الدين هو لأجل معرفة الشريعة.

وفي الخاتمة يصر الدكتور عبدالكريم سروش على انَّ المعرفة الدينية أمر بشري وتمام أوصاف وعلامات المعارف البشرية تنطبق على المعرفة الدينية وهي في حالة رشد تدريجي وتعتريها حالات الشدة والضعف ووظيفة المفكرين الدينيين إحياء العلوم الدينية وكل واحد منهم بحسب نصيبه من العلم والمعرفة يبني معرفة دينية.

وفي الختام هذا عرض كامل لهذه النظرية لم أسمح لقلمي بالتدخل الا في مساحات ضيقة وقد حاولت تلخيص نظرية تكامل المعرفة الدينية التي ترتبط بنا ارتباطاً وثيقاً على أن نتناول في القسم الثاني من هذه المقالة عرضاً كاملاً للأجوبة التي طرحت من قبل أعلام الحوزة العلمية للرد على هذه النظرية.

القسم الثاني

تقدم في القسم الأول من هذه المقالة عرض عام لنظرية تكامل المعرفة الدينية بحسب ما هو موجود في كتاب «القبض والبسط في نظرية الشريعة» للدكتور عبدالكريم سروش، وفي حدود ما تسمح به هذه الصفحات آمل أن أكون وفّيت بتقديم صورة واضحة عن تلك النظرية وفي هذا القسم سنستعرض ما يرد على هذه النظرية التي لاقت ردوداً متعددة ومن مناهج متعددة وطرق مختلفة قد تتفق مع بعضها في إيراد بعض الإشكالات وقد تفترق في إشكالات أخرى على انَّ من اللازم الالتفات إلى انَّ هذه الإشكالات قد تكون عبارة عن بعض اللوازم الباطلة التي تلزم من الإيمان بهذه النظرية دون أن يكون صاحب هذه النظرية مؤمناً بهذه اللوازم ففرق بين أن يصدق الإنسان بالشي ويؤمن به وأن يكون ذلك الشي لازم إيمانه بقضية أخرى وبمسألة مختلفة.

التحول في قضايا العلوم أو في هندسة المعرفة؟

إنَّ من المفردات الغامضة في هذه النظرية والتى لها الدور في كيفية سير الإشكال على النظرية هو أنَّ التحول الذى تتحدث عنه هذه النظرية هل يراد منه التحول في مفردات العلوم وفي القضايا التي تحملها أو انَّ التحول المحكي عنه هو التحول في هندسة المعرفة؟ وبعبارة أخرى ما هو المتحول هل هو فرع خاص من المعرفة أم هو القضايا الواقعة في إحدى المعارف والمفاهيم المستعملة فيها، فعندما تقول كل المعارف تتحول هل المراد انَّ جميع الفروع المعرفية كالرياضيات والنجوم والفلسفة وغيرها تتحول كمجموعة من القضايا والمفاهيم من حيث المجموع أم المراد جميع القضايا والمفاهيم المستعملة في هذه المعارف، والفرق بين هذين الاحتمالين كبير، ففي الاحتمال الأول لا ننظر إلى التحول والتغير المنفصل للقضايا والمفاهيم النظرية ولذا فإنَّ ثبات بعض القضايا في العلوم المختلفة لا ينافي قضية «انَّ جميع المعارف تتحول» وأما في الاحتمال الثاني فإنَّ الحصول ولو على قضية ثابتة في المراحل التاريخية المختلفة يؤدّى إلى بطلان القضية الآنفة الذكر[1].

---

(١) المعرفة الدينية ـ صادق لاريجاني ـ ترجمة محمد شقير صفحة ٢٠.

إنَّ غموض هذه النقطة بالذات يعتبر أمراً سلبياً جدّاً لصاحب مقالات القبض والبسط، ولعل نمو هذه النظرية في ذهن كاتب هذه المقالات مع كتابته للمقالات هو السبب الذى يفسر لنا ظاهرة ما نجده في المقالات الأولى للقبض والبسط وهو الحديث عن التحول بالنحو الثاني أي التحول في كل قضية من القضايا وفي كل مفردة من مفردات العلم والمعارف ولذا يقول: «إنَّ رشد معرفة الإنسان يشبه الكبر المستمر لجزئية كيميائية حيث تخرج فيها دائماً عوامل جديدة بحذف عنصر سابق وتأخذ فيها مكانها وتحصل على هوية جديدة وبعبارة أكثر فلسفية انَّ الجزئية السابقة تصبح مادة للصورة الجديدة وشيئاً فشيئاً تصل العناصر القديمة إلى حياة وهوية جديدة، ولذا فإنَّ أي معلوم جديد لا يترك المعلومات السابقة مكانها، بل يبدّل معناها ومفادها»[1].

بينما نجد في المقالات المتأخرة قوله: «إنَّ ذلك الفرع من علم المعرفة الذي هو مبنى لنظرية تكامل المعرفة الدينية، هو أولاً ينظر إلى الوجود الذهني والموطن النفساني للمعرفة. بل انَّ موضوعه ومتعلقة هو فروع العلم والمعرفة الدينية واحدة منها، لا التصورات ولا آحاد القضايا الساكنة في الذهن بل مجموعة من التصديقات والتصورات التى تصنع مع بعضها علما من العلوم»[2].

---

(١) ن.م صفحة ٢١

(٢) ن.م صفحة ٢١

وهذا التناقض في بيان محل التكامل وموضع التحول هو إشكالية مهمة على كاتب مقالات القبض والبسط فإنَّ مجموعة من الإشكالات ترد على أحد الاحتمالين دون الآخر بل واستدلاله وتوضيحه لنظريته وبراهينها يقع في خلط جراء عدم الوضوح هذا، فالتمسك بتحول الفهم فى قضية من القضايا كالأمثلة والنماذج التي تقدمت في القسم الأول يصبح بلا فائدة إذ لا بدّ له من أن يأتي بشواهد على تحول هندسة المعرفة التي ربما يظهر انها هي المرادة له.

وبهذا يظهر الإشكال في المرحلة الأولى من مراحل القبض والبسط أي مرحلة التوصيف.

ملاحظات على الادلة العقلية للنظرية

الاول: أصل امتناع التناقض:

تقدم منَّا في القسم الأول أنَّ صاحب النظرية تمسك بهذا الأصل ليثبت التحول فذكر أنّ أي كشف جديد ومعلوم جديد يكون نقيضاً للمعلوم السابق يوجب على العلماء أمّا رفع اليد عن المدعى السابق أو رفع اليد عن بعض الأمور التي تناقض المعلوم الجديد، ولا يخفى انَّ هذا الدليل مبتن على وجود رابطة بين العلوم حتى يكون ثبوت قضية جديدة في علم ما موجباً لرفع اليد عما يناقضها في علم آخر، وهذا الدليل يواجه إشكاليات متعددة.

منها: انَّ هذا الدليل أخص من المدعى لأنَّه انما يثبت الموضوع بنحو الموجبة الجزئية بينما المراد إثباته هو التحول بنحو الموجبة الكليّة فليست الرابطة بين العلوم والمعارف دائما تكون بنحو التعارض أو الإثبات والابطال بل منها ما يكون بنحو التفسير والتبيين ومنها ما يكون بنحو التوليد والاستهلاك ومنها يكون بنحوالمنهج وطريقة البحث. . . إلى آخره، وعليه فهذا الدليل يعجز عن إثبات المطلوب والذي هو التحول بشكل كامل وتام في جميع المعارف[1].

منها: يمكن إثبات كون هذا الدليل أخص من المدعى من جهة انَّ وقوع التعارض لا يمكنه أن يثبت أكثر المعلومات أساسية فمثلاً نفس قضية «يمتنع اجتماع المتناقضين» لا تقبل البطلان أساساً فهذه مقدمة لا تقبل الإبطال[2].

الثاني: وحدة منهج الإثبات

تمسك د. سروش لإثبات التحول في جميع المعارف البشرية بوحدة منهج الإثبات فإنَّ قبول أو رد نكتة ما في علم من العلوم لا يحدث من دون سبب ومن دون مبنى وبلا منهج ولذا فإنَّ كل تصديق وتكذيب يبنى على مبادئ وفرضيات

---

(١) معرفت دينى از منظر معرفت شناسى. علي رباني كلبيكاني. صفحة ١٣٢.
(٢) المعرفة الدينية. صادق لاريجاني. صفحة ٨٢.

معرفية ومنهجية كثيرة ولا تختص هذه الفرضيات بعلم واحد.

وهنا وقع صاحب هذه المقالات بخلط واضح فإنَّه يوجد فارق كبير بين الوحدة في منهج الإثبات وبين مدعى القبض والبسط انَّ جميع المعارف مرتبطة فيما بينها، فارتباط المعارف فيما بينها يعني الارتباط في عالم الثبوت والتمسك بوحدة منهج الإثبات يثبت الارتباط في عالم الإثبات بل نفس صاحب المقالات مدعاه هو الترابط الثبوتي بين المعارف لا الترابط الإثباتي ولعل أهم شاهد على ذلك هو تمسكه باصل العلية لإثبات مراده إذ يقول: عندما ننظر من خلال منظر العلية يكون كل شي مرتبطاً بكل شي حلاوة السكر وملوحة الملح وسواد الغراب وغيره.

إنَّ من[1] الخطأ جدّاً أن يدعي الإنسان بداية انَّ المعارف مرتبطة مع بعضها ومن ثم يقول: إنَّ المراد هو أنَّ منهج إثبات المعارف المختلفة مع بعضها هو واحد فضلاً عن أنَّه يمكن أن يدعى من خلال شواهد وقرائن كثيرة انَّ المدعى الأول لمقالات القبض والبسط هو الترابط الواقعي للمعارف وليس وحدة منهج إثباتها[2].

---

(١) المعرفة الدينية، مصدر سابق، صفحة ٧٩.

(٢) المعرفة الدينية . مصدر سابق صفحة ٦١.

مضافاً إلى انَّ ههنا تساؤلا آخر يطرح نفسه وهو انَّ وحدة منهج الإثبات إلى أي حدّ يمكنها إثبات التحول في المعارف فإنَّ ابتناء القضايا المختلفة في الإثبات على منهج خاص يضمن فقط تحول هذه القضايا في ظل التحول في منهج الإثبات لا أكثر مع انَّ أكثر التحولات الحاصلة في المعارف غير الدينية لم تحصل في منهج الإثبات.

الثالث: دليل الاستقراء:

تمسك د. سروش بدليل الاستقراء لإثبات مدعاه الذي هو تكامل المعرفة الدينية، وقد ذكر شواهد متعددة لإثبات هذا الارتباط بين المعارف البشرية بنحو يشمل حتى المعارف الدينية، والإشكالية التي تواجهه منطقية أولاً إذ من المعلوم أنَّ الاستقراء الذي يمكن من خلاله إثبات أي كبرى كلية انما هو الاستقراء التام واما الاستقراء الناقص وملاحظة بعض المصاديق فلا يفي لإقامة الدليل على الكبرى الكلية[١] هذا من جهة، ومن جهة أخرى يعاني دليل الاستقراء من نقيصة أخرى وهي انَّ هذا الدليل يدخل عالم المعرفة إلى ساحة الحكم في صحة وسقم الآراء الجزئية فلا يكفي أن ننقل أن صدر المتألّهين مثلاً أثبت المعاد بناء على هذه المقدمات بل يجب

---

(١) معرفت شناسى ـ مؤسسة اموزشى وبزوهشى أمام خميني ـ صحفة ١٤٦.

بأنفسنا أن نثبت أنَّه واقعاً يبتنى إثبات المعاد على هذه المقدمات[1].

وهذا أمر فرّ منه صاحب المقالات محتجاً بأنَّ علم المعرفة لا يرتبط ولا يتعامل مع صحة وسقم المعارف في الدرجة الأولى، ولكنه غير تام إذ حيث كان المراد من الاستقراء أن يصل إلى تعميم كلي من خلال الجزئيات واذا كان التعميم الكلي هو الترابط الواقعي بين المعارف فلا سبيل لعالم المعرفة سوى أن يرجع إلى الأبحاث من الدرجة الأولى وأن يتمكن من الحكم حتى يحصل على مصاديق عن الارتباط الواقعي بين المعارف.

الرابع: التمسك بالفرد بالذات:

وهذا البرهان يرجع إلى أنَّه لو ثبت في مورد ما حكم ما على الماهية مع صرف النظر عن كل عرض وصفة خارجية فهذا الحكم سوف يوجد في جميع أفراد تلك الماهية، وكاتب مقالات القبض والبسط تمسك بالفرد بالذات وذلك عبر ذكر شواهد من تاريخ العلوم الدينية وغير الدينية لإثبات كلية التحول في المعارف البشرية.

---

(١) المعرفة الدينية. مصدر سابق صفحة ٥٣.

وقد تمسك بمثال هو ما ذكره العلامة الطباطبائي في تفسير الشهب، حيث تأثر تفسير العلامة الطباطبائي للشهب بما ثبت في العلوم الفلكية الحديثة وما يجري في تفسير هذه الآية يجري في سائر المعارف من التأثر[١].

والمناقشة التي ترد على مثل هذا الاستدلال هو أنَّه لا يمكن للفرد بالذات أن يثبت كلية تحول المعارف وتأثير العلوم ببعضها البعض إذ حكم الماهية الثابت لها انما يجري على ما يماثلها من الماهيات ولا يجري على الماهيات المختلفة فحكمنا على المثلث بأنَّ مجموع زواياه تساوي كذا لا يعني أن يجري هذا الحكم على المربع وهكذا في محل البحث فإنَّ تفسير العلامة الطباطبائي لآية الشهب متأثراً بالعلوم الحديثة لا يثبت سوى كون الآيات التي تتحدث عن الظواهر الطبيعية لا بد وأن يكون فهمها مستنداً إلى العلوم الحديثة وأمّا آيات الأحكام فهي ماهية أخرى لا يثبت لها مثل هذا الحكم وكذلك الحال في المسائل الاخلاقية والاجتماعية والاعتقادية[٢].

الخامس: هل تشمل النظرية نفسها؟

إنَّ الإيمان بقضية كلية هي: انَّ كل المعارف البشرية هي

---

(١) القبض والبسط في نظرية الشريعة. صفحة ٣٩١. (مصدر فارسي).

(٢) معرفت دينى از منظر معرفت شناسى. مصدر سابق صفحة ١٥٦.

عرضة للتحول والتكامل لازمه أن تكون حتى هذه القضية محكومة بهذا الحكم لأنها من مصاديق المعرفة البشرية وعليه فلا يمكن الإيمان بهذه النظرية بنحو قاطع ونهائي، فلازم الإيمان بهذه النظرية عدم الإيمان بها والوقوع في التناقض.

وقد أجاب في القبض والبسط عن هذا الإشكال بجوابين:

أحدهما: التمسك بما ذكره من تقسيم المعارف البشرية إلى معارف الدرجة الأولى ومعارف الدرجة الثانية، وهذ القضية هي من معارف الدرجة الثانية والحكم فيها صادر على معارف الدرجة الأولى فلا تشمل هذه القضية نفسها وقد تقدم منا تفصيل الكلام في معارف الدرجة الأولى ومعارف الدرجة الثانية. ومعارف الدرجة الأولى هي عبارة عن نفس العلوم كالكلام والتفسير والفقه واما معارف الدرجة الثانية فهي التي تنظر إلى تكوّن المعارف في الدرجة الأولى وتحاول توصيفها وشرح حالها ومسألة رشد المعرفة وتكامل المعرفة الدينية هي من معارف الدرجة الثانية.

ولكن هذا الجواب لا يفي لحل المشكلة لأن ما أبرزه صاحب المقالات من الملاك والمناط لكون المعرفة عرضة للتحول والتكامل يشمل حتى معارف الدرجة الثانية فإنّه حيث كان المدار في ذلك هو كون المعرفة بشرية فهي تدخل تحت

قانون التحول في المعارف البشرية فأي تحول يطرأ على أي معرفة من المعارف البشرية يوجب أن تكون سائر المعارف البشرية خاضعة للتحول والتكامل، بل بملاحظة الادلة التي ذكرها صاحب المقالات يظهر بوضوح عمومية هذا التحول بنحو يشمل جميع المعارف البشرية.

ثانيهما: يسلّم صاحب المقالات بورود القانون العام على نظرية التكامل في المعرفة نفسها ولكنه لا يرى فى ذلك إشكالاً منطقياً فيقول: بأنّه لا إشكال منطقياً بادّعاء أنَّ فهمنا لجميع الأشياء هو في تحول حتى نفس هذا المدعى فنحن يمكن لنا أن نصل إلى تعميق فهم هذه النظرية بل انَّ أولى الأوليات والبديهيات الأولى هي عرضة لذلك من دون أن يعرض الشك في صدقها، بل يكون التحول في كيفية إدراكها من البساطة والعمق.

وعليه فهو يفر من الإشكال عليه عبرالحكم بأنَّ التحول في نظريته لا يكون عبر النفي والإثبات بل يكون عبر زيادة التوضيح والتفسير والتبيين والفهم.

ولا يخفى ما في هذا الجواب من الوقوع في التهافت فما هو الدليل على حصر التحول في فهم هذه النظرية بالتحول في الفهم دون التحول فى النفي والإثبات أو ليس الحكم على هذه القضية بأنَّها مثبتة لا تقبل النفي هو نوع من الأحكام

الثابتة أولاً يشكل هذا نقضاً واضحاً لهذه النظرية؟ فهنا غموض من ناحية أنَّه لم يوضّح السبب الذي يجعل هذه النظرية لا تقبل النفي بل تكون دائما في صف الإثبات فهل هي من البديهيات كأصل امتناع التناقض حتى لا تقبل النفي؟ وههنا نقض من ناحية أنَّ الحكم بأنَّ هذه النظرية لا تقبل النفي يشكّل نقضاً صريحاً لمفاد هذه النظرية.

السادس: هل تنقسم العلوم إلى توليدية ومستهلكة

جعل صاحب المقالات العلوم على قسمين توليدية ومستهلكة والقوانين المستهلكة هي تلك القوانين التى تطبق ما تقرّه القوانين التوليدية وذكر أنَّ العلوم الإسلامية والمعارف الدينية كالفقه والتفسير وعلم الكلام هي من العلوم المستهلكة حيث انها تأخذ أدوات المعرفة من الفلسفة.

والإشكال الذي يتجه على هذا التقسيم:

أولاً: من جهة صحة تقسيم العلوم إلى هذين القسمين فإنَّ الاستهلاك والانتاج لعلم ما أمران حيثيان أي أنَّ علماً ما يمكن أن يكون مستهلكاً من حيثية ما ومنتجاً من حيثية أخرى بل انَّ أكثر العلوم سوى المنطق لها هذه الوضعية فإنَّ جميع العلوم تحتاج إلى المنطق.

وثانياً: من جهة علم الفقه والتفسير فإنَّه من المسلَّم به أنَّ

الفقه والتفسير يدين إلى كثير من العلوم ولكنه لا يعني أن يكون الفقه محصولاً لأعمال هذه العلوم وتطبيقاتها بل لنفس الكتاب والسنّة دور أساسي في المقام وليست المسألة التي يستنبطها الفقيه هي محصولاً صرفاً لهذه العلوم، ومجرد تفاعل علم الفقه والتفسير مع العلوم الأخرى لا يوجب كونه علما مستهلكاً محضاً[1].

السابع: هل هناك قضايا ثابتة في المعرفة الدينية وغيرها؟

إنَّ النكتة الأساسية التي لا بدّ من توضيحها هي أنَّ إثبات الربط هو الذي يحتاج إلى الدليل لا إثبات عدم الربط وبهذا يظهر وجه العجب من صاحب المقالات حيث ذهب إلى أنَّ على عهدة منكر الترابط بين العلوم والمعارف أن يثبت عدم الربط بين المعلومات، ولابراز موارد النقض على هذه النظرية لابد وأن نتجاوز عن هذه النكتة الأساسية التي ترد عليه وثمة موارد متعددة يمكن إبرازها كنقض لهذه النظرية:

أ ـ القضايا التى تحكي عن الوجدانيات كأن يقول الشخص: «أنا أنفر من الظلم» فمحل هذه القضية لا ترتبط بالكثير من المسائل فهي لا ترتبط أبداً بقضية الأرض مركز الكون أو الشمس مركز الكون لأن الإنسان يحكي في ذلك عن

---

(١) المعرفة الدينية ـ مصدر سابق صفحة ٩٤.

وجدانه سواء كانت الأرض مركزاً أو الشمس مركزاً. وبعبارة أخرى يمكن القول إن الشخص المدرك يمكن أن يحكم بشكل قطعي انَّ إحساسه الوجداني بالنسبة إلى شيء ما هل هو مطلق أم لا؟

ب ـ البناءات العقلائية: فإنَّها ترجع إلى أمور وجدانية مثل العمل بظواهر الالفاظ أو تشكيل الحكومة: فإنَّ مثل هذه البناءات العقلائية لا ترتبط بالكثير من القضايا في العلوم المختلفة.

ج ـ أحكام العقل النظرية أو العملية الثابتة على موضوع من الموضوعات فحكم العقل بحسن العدل وقبح الظلم هو مطلق ولا يرتبط بأي قضية من أي علم أو معرفة.

د ـ في الفقه يكون استنباط الفقيه للحكم من منابعه هو بمثابة إثبات لحكم من أصوله الموضوعة فيمكن الحكم بأنَّ كثيراً من الأحكام لا ترتبط بسائر العلوم فعندما يستنبط الفقيه الحكم بوجوب صلاة الجمعة مثلاً لا يرتبط بمثل القضية السابقة وانَّ الشمس هي مركز الكون أو الأرض هي كذلك[1].

---

(١) لملاحظة موارد النقض بشكل تفصيلي يراجع كتاب المعرفة الدينية لصادق لاريجاني صفحة ٧٤ ويراجع كتاب «شريعت در آينة معرفت» لجوادي آملي.

الثامن: تكامل المعرفة الدينية ونسبية الحقيقة والتشكيك:

قبل الدخول في توضيح ما يرد على نظرية تكامل المعرفة الدينية من التشكيك لابد من توضيح انَّ ما يلزم على نظرية ما من لوازم لا يكون ملزما للطرف الآخر فإنَّه لا يعني انَّ الآخر يؤمن بكون الحقيقة نسبية بل ما يسعى إليه المستشكل هو بيان لازم باطل يرد على الإيمان بنظرية ما أو فكرة ما ومقامنا هو من هذا القبيل.

ويرجع الإشكال إلى انَّ الإيمان بتكامل المعرفة وكون الإدراك الكامل لأي شيء يكون بتبع الإدراك الكامل لاشياء أخرى وحقائق أخرى وحيث أنَّ هذا الأمر يحصل بالتدريج فهذا لازمه أن لا نصل إلى معرفة كاملة وألاَّ يحصل الاطمئنان الكامل بما يصل إليه الإنسان من معلومات بل تبقى في دائرة الاحتمال.

ولا يخفى أنَّ التشكيك الذي يلزم على نظرية تكامل المعرفة الدينية ليس هو التشكيك بمعناه الافراطي أي ليس بمعنى انكار كل واقعية وليس بمعنى السوفسطائية بل المراد هو التشكيك في كل المعلومات بصيغة أنَّه «لا أعلم هل يوجد علم يطابق الواقع أم لا» ولا يقول إنَّ كل فكر هو باطل ووهم.

وفي الحقيقة لابد لنا من الفصل بين إشكال التشكيك وبين إشكال الإيمان بكون الحقيقة نسبية فإنَّ التشكيك يرجع

في حقيقته إلى أنَّه لا يمكن لنا أن نصل إلى يقين في قضية من القضايا بل يبقى كل ما نصل إليه في دائرة الاحتمال لأن النتيجة اليقينية في كل مسألة تبتني على حل جميع المسائل فلابد لأجل حصول اليقين في مسألة ما من تحصيل اليقين في جميع المسائل(١).

وأما مسألة نسبية الحقيقة فهي ترجع إلى أنَّ ما نصل إليه من يقين من الحقائق ولكنها حقائق هي عرضة للتحول والتبدّل عبر تبدّل سائر معلوماتنا ومعارفنا وليس ما نصل إليه من حقائق هو الحقيقة المطلقة التي يجب الإيمان بها بشكل مطلق.

وقد ثارت ثائرة صاحب مقالات القبض والبسط أمام هذين الإشكالين فاتهم المستشكلين بعدم التمييز بين تكامل المعرفة وبين التشكيك وأجاب عن الإشكال بأنَّ نظرية القبض والبسط تدعي التحول والتكامل في المعرفة لا من جهة إبطال وَرَدْ المعارف السابقة بسبب المعارف اللاحقة بل من جهة الفهم الأفضل والإدراك الاعمق أي أن الإدراك اللاحق لا يوجب الشك في المدرك السابق بل يوجب فهمه بشكل أعمق وأدق وهذا لا يستلزم التشكيك في المعرفة ولا كون الحقيقة نسبية.

---

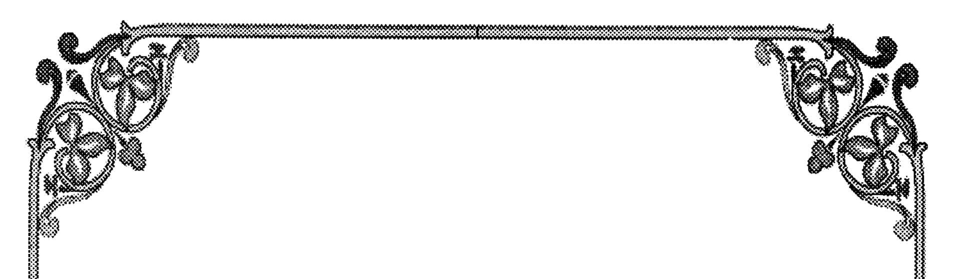
(١) معرفت شناسى ـ مصدر سابق صفحة ١٥٧.

وهذا الجواب من صاحب المقالات الذي كرر القول بأنَّ التحول في المعرفة والتكامل يقع على أقسام فتارة يكون بنحو الفهم الافضل والادراك الاعمق وأخرى يكون بنحو الرد والابطال، ولا يمكنه أن يحكم على أي قضية من القضايا بأنَّ التحول فيها سوف يكون بنحو الفهم الافضل وانه لن يكون بنحو الرد والابطال، بل كل مدرك من المدركات بناء على هذه النظرية يكون عرضة للتحول والتكامل سواء بنحو الفهم الأفضل أو الرد والابطال، بل يكفي أن تكون المعلومات التي يحصل عليها الإنسان واقعة تحت احتمال التحول بنحو الرد والإبطال لكي لا يصل الإنسان إلى الحقيقة أو لا يصل إلى الحقيقة المطلقة، كما أنَّه قد وقع في تناقض حيث أثبت أنَّ التحول لا يكون إلاَّ بنحو الفهم الأفضل مع تكراره القول بأنَّه في نظام التقرير والحكاية عما هو واقع لا في مقام الحكم، مع ملاحظة أمر آخر وهو عدم إبرازه لأيّ دليل على حصر التحوّل بالتحوّل في الفهم الأفضل دون الرد والإبطال، وأمام مسألة التشكيك هذه مع قطع النظر عن مخالفة الإيمان بالتشكيك لضروريات «الدين والإيمان» وقد سيق لبيان ذلك أمور[1] لا نرغب في الخوض فيها حيث أنَّ من المعلوم أنَّ صاحب المقالات لا يؤمن بهذه اللوازم بل يمنع من ورودها

---

(١) المعرفة الدينية ـ صادق لاريجاني صفحة ٢١٢.

على مقالاته ونظريته، وفي الختام لا شك بل ومن المسلَّم به أنَّ مجموعة من المعارف هي في طريقها إلى التكامل ومنها المعرفة الدينية ولكن ما هو محل الإشكال هو الكبرى القائلة بأنَّ كل معرفة هي عرضة للتحوّل والتكامل فالقضية بنحو الموجبة الجزئية محل قبول دون الكبرى الكلية.



المقالة الرابعة

حقوق الإنسان
بين الإسلام والميثاق العالمي

تمهيـد:

ينظر العالم الغربي إلى الميثاق العالمي لحقوق الإنسان كثمرة مهمة ويرى فيه نموذجاً لا يمكن تحققه بسهولة ويراه كفيلاً وكافياً لضمان حقوق الإنسان، ويعمم ذلك إلى العالم كله، فيأخذ هو زمام المبادرة في محاربة الحكومات في الدول التي يرى انها لا تراعي الميثاق العالمي لحقوق الإنسان واضعاً العقبات بشتى انواعها أمام هذه الدول لإرغامها على رعاية هذا الميثاق وعلى عدم تجاوزه بجميع مفرداته، وتولت المنظمة العالمية لحقوق الإنسان التابعة للامم المتحدة تلك المهمة واصبح لديها مكاتب في أغلب الدول تقوم بمهمة المراقبة ورفع تقاريرها إلى تلك المنظمة لتصدر بيانها السنوي الشهير منتقدة فيه الدول التي تتجاوز ذلك الميثاق وبيدها سلاح الاقتصاد والمساعدات الدولية تحارب به تلك الدول.

وتواجه هذه المنظمة إشكالية كبيرة على أرض الواقع إذ من الواضح في بياناتها السنوية انَّ الضغط السياسي الذي توجهه الدول الكبرى يطغى على المسار الحقيقي الذي ينبغي أن تتجهه فيتركز النقد على الدول المخالفة لهذه الدول الكبرى ويسلم من النقد من يكون موالياً لهذه الدول، ولكن ما يهمنا هنا هو ملاحظة نفس الميثاق العالمي لحقوق الإنسان والنظر إليه من وجهة فكرية حقوقية.

لمحة عامة عن الميثاق:

يرجع الكلام في العالم الغربي عن حقوق الإنسان لأول مرة إلى عام ١٧٨٩م وهو العام الذي صدرت فيه الوثيقة عن قيادة الثورة الفرنسية. ومن ثم في ١٠/ ٢/ ١٩٤٨م صدرت الوثيقة المعروفة بالميثاق العالمي لحقوق الإنسان عن الجمعية العامة للامم المتحدة وهذه الوثيقة المكوّنة من ثلاثين مادة أصبحت من الحقوق الطبيعية لأي مواطن في أي دولة كان، ومن واجب الدولة تأمين هذه الحقوق للإنسان، ولابد لنا من ذكر مجموعة من المواد المهمة الوارة في هذه الوثيقة.

المادة ١: يولد جميع الناس أحراراً ومتساوين في الكرامة والحقوق وهم قد وهبوا العقل والوجدان وعليهم أن يعاملوا بعضهم بعضاً بروح الاخاء.

المادة ٢: لكل إنسان حق التمتع بجميع الحقوق

والحريات المذكورة في هذا الإعلان دونما تمييز من أي نوع ولا سيما التمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي سياسياً وغير سياسي، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو المولد...

المادة ٧: الناس جميعاً سواء أمام القانون وهم يتساوون في حق التمتع بحماية القانون دونما تمييز، كما يتساوون في حق التمتع بالحماية من أي تمييز ينتهك هذا الإعلان ومن أي تحري على مثل هذا التمييز.

المادة ١٦: فرع١: للرجل والمرأة، متى أدركا سن البلوغ حق التزوج وتأسيس أسرة دون أي قيد بسبب العرق أو الجنسية أو الدين وهما يتساويان في الحقوق لدى التزوج وخلال قيام الزواج ولدى انحلاله.

المادة ١٨: لكل شخص حق في حرية الفكر والوجدان والدين، ويشمل هذا الحق حريته في تغيير دينه أو معتقده، وحريته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم بمفرده أو مع جماعة وأمام الملأ أو على حدة.

المادة ١٩: لكل شخص حق التمتع بحرية الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحق حريته في اعتناق الآراء دون

مضايقة وفي التماس الانباء والافكار وتلقيها ونقلها إلى الآخرين بأية وسيلة ودونما اعتبار للحدود.

المادة ٢١: فرع ٣: إرادة الشعب هي مناط سلطة الحكم ويجب أن تتجلى هذه الإرادة من خلال انتخابات نزيهة.

الموقف الإسلامي من الميثاق العالمي

وجد في العالم الإسلامي اتجاهان كموقف من الميثاق العالمي:

الاتجاه الأول:

ويتجه نحو عملية رفض لهذا الميثاق لأسباب متعددة نأتي على ذكرها ويطرح بديلاً لذلك هو النظام الإسلامي لحقوق الإنسان معتمداً فيه على النصوص الدينية والسيرة النبوية، وكنموذج لذلك صدر عن جمعية الإخوان المسلمين في مصر سنة ١٩٥٢ مشروع دستور إسلامي للدولة المصرية، وأصدر مجمع البحوث الإسلامية في الأزهر مشروع دستور إسلامي سنة ١٩٧٨، وفي ٥ آب ١٩٩٠ ميلادية وفي إطار منظمة المؤتمر الإسلامي صدر إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام وتضمن هذا الاعلان خمساً وعشرين مادة تحدثت عن العديد من الحقوق وتشترك هذه المواد مع الميثاق العالمي لحقوق الإنسان في بعضها وتفترق في بعضها الآخر.

الاتجاه الثاني:

دعا أصحاب هذا الاتجاه إلى ضرورة القبول بالميثاق العالمي لحقوق الإنسان وذهب هؤلاء إلى عدم إمكانية طرح نظام عالمي لحقوق الإنسان بديلاً لما هو الموجود ويمكن القول إنَّ دعوة هؤلاء تعتمد على نقطتين:

النقطة الأولى: إنكار ضرورة أن يكون هنالك طرحاً إسلامياً لحقوق الإنسان ليكون ميثاقاً عالمياً بل عدم إمكانية طرح مثل هذا في عالم اليوم.

النقطة الثانية: الدعوة إلى قبول الميثاق العالمي لحقوق الإنسان والعمل عليه وتطبيقه في بلاد المسلمين، ونتجه في هذه المقالة إلى دراسة الاتجاه الثاني بعد ملاحظة منطلقاته، والبحث فيه يرتكز حول ما كتبه محمد مجتهد شبستري في كتابه: «نقدى بر قرائت رسمي از دين»[1]. تحت فصل حقوق البشر واشار فيه عبر فصول إلى تكوين حقوق البشر، وفلسفة حقوق البشر، ونقد حقوق البشر الميتافيزيقية والدعوة إلى القبول بالميثاق العالمي لحقوق البشر.

---

(١) كتاب: نقدي بر قرائت رسمي از دين، يتعرض فيه الكاتب محمد مجتهد شبستري إلى نقد القراءة السائدة للدين ويدعو إلى قراءة إنسانية للدين ومن خلالها تنبثق فكرته حول ضرورة القبول بالميثاق العالمي لحقوق الإنسان.

وفي قراءة لما كتبه شبستري نستطيع أن نجعل حديثه ضمن محورين أساسيين:

المحور الأول: الدفاع عن الميثاق العالمي لحقوق الإنسان ومحاولة الهروب من العديد من الإشكاليات المتجهة على هذا الميثاق.

المحور الثاني: نقد القول بوجود ميثاق إسلامي لحقوق البشر ودعوى عدم إمكان الالتزام بوجود ميثاق إسلامي لحقوق البشر يكون عالمياً.

أما المحور الأول:

لو أردنا النظر إلى عوامل النشأة في الميثاق العالمي لحقوق الإنسان لوجدنا أنَّه هو «الضرورة التاريخية» لأجل الحد من الحروب والنزاعات الدموية، ولم تنشأ حقوق البشر من سلسلة بحوث المعرفة الإنسانية أو الدينية، انَّ التوصل إلى توافق على المسائل الفلسفية والدينية لن يحصل في أي وقت من الاوقات، والميثاق العالمي هو عبارة عن طريق حل وتوافق عالمي لاحترام الإنسان وفي محاولة دفاعٍ من قبل هؤلاء عن التضاد بين الميثاق العالمي وبين الدين يدّعي هؤلاء انَّ محتوى الميثاق العالمي لحقوق البشر هو وإن كان غير ديني ولكنه ليس ضد الدين، أن الميثاق العالمي يرى الإنسان

هو الذي يحق له أن يعيّن معنى كونه إنساناً وانه لا يحق لأي مرجعية سواء كانت دينية أو غيرها أن تجبر الإنسان على انتخاب شيء معين في هذا المجال، كل هذا ليس ضد الدين وإن لم يكن محتواه دينياً، فإنَّ هذا لا يعني عدم ثبوت الحق للمؤسسات الدينية في السعي لأجل هداية الإنسان وتعريفه بإنسانيته ولا يدلل الميثاق العالمي لحقوق البشر بأي نحوٍ من الأنحاء على أنَّ الله لم يرسل الرسل لهداية الناس.

ويرى هؤلاء أنَّ للميثاق العالمي ميزة لا توجد لغيره ألا وهي انَّ حقوق البشر هذه والتي هي أخلاقية غير دينية هي التي يمكنها أن تكون محلّ اعتماد جميع الناس مع اختلاف ثقافاتهم وأديانهم وهذا أمر لا يتوفر في حقوق البشر الميتافيزيقية ـ ما وراء الطبيعة ـ.

وفي مواجهة إشكالية كون الميثاق العالمي وليداً للثقافة الغربية حيث أنَّ أصحاب الاتجاه الأول يوجهون نقدهم له من جهة كون الميثاق العالمي هو حاصل ثقافة غربية ونحن لا نؤمن بتلك الثقافة ولا بجدوى تلك الثقافة في حل مشاكل الشرق لأجل التفاوت الموجود بين الثقافتين حتى مع تجاوزنا لمسألة الصحة والفساد، فالمسألة في عالم التطبيق غير مجدية لأنَّ ثقافة الغرب تحمل هموم الغرب ومشاكله وهي تختلف عن مشاكل الشرق وهمومه.

يجيب هؤلاء عن هذه الإشكالية بأنَّ الميثاق العالمي هو نتاج المدنية، والمدنية والتمدن لا تحمل أي ثقافة، لأنها ظاهرة عالمية لا تختص بالغرب، نعم الفارق بين الشرق والغرب في سعة هذه المدنية وضيقها ومحدوديتها، ومتى كانت أمراً ملازماً للتمدن الإنساني والتمدن لا يحمل أيّة ثقافة فهي لا تحمل أي ثقافة ولا تسعى للترويح إليها، بل هي تنظر إلى الإنسان بطبيعته المشتركة مهما اختلفت ثقافته وهمومه ومشاكله.

ومن أهم الإشكالات التي تطرح على الإيمان بالميثاق العالمي هو تنافي الميثاق العالمي مع الشريعة الإلهية ويحاول هؤلاء الاجابة على ذلك بأنَّ الميثاق العالمي لا يسعى لنفي أي دين وأي نظرية دينية، والشاهد على ذلك انَّ بعض من عمل على هذه الوثيقة كان ممن يعتقد بالوحي ولذا آمنت به الكنيسة الكاثولكية في الفاتيكان، وامام النص الوارد في المادة ١٨، والذي ينص على انَّ لكل شخص الحق في تغيير دينه أو معتقده يتجه هؤلاء إلى محاولة تبرير ذلك عبر خلق خصوصية دينية، وتوضيح ما ذكره انما يتم عبر بيان ما يذكر لأجل تبرير وجهة النظر الدينية في عدم الحرية الدينية، يحمل السيد الطباطبائي لحل المشكلة وجهاً يرجع إلى أنَّه من الطبيعي لله عزوجل الذي أرسل هذه الشريعة للإنسان ودعاه إلى الإيمان بها أن يمنعه عن الإيمان بغيرها وتركها، كما هو

الحال في المقنن لأي قانون حيث أنَّه من غير الممكن أن يجعل قانوناً ويسمح للناس بمخالفته لأنَّ ذلك يشكل تناقضاً صريحاً، وعليه فمن الواجب على من يضع القانون أن يضمنه ما يحفظه عبر الدعوة إلى الإيمان به وعدم تركه ويرى أصحاب هذا الاتجاه الأمر مخالفاً ومعاكساً لما ذكره السيد الطباطبائي وأن قياس الشريعة الإلهية بالقوانين البشرية في هذه الجهة غير صحيح، لأنَّه من الطبيعي فيمن يضع قانوناً بشرياً أن يدعو إلى الإيمان به ولا يسمح بالتخلف عنه ولكن الأمر في الشريعة الإلهية مختلف لأنَّ الله عز وجل ليس هو من يعمل على تطبيق القانون في الأرض بل الله عز وجل يبلغ مجموعة القوانين هذه إلى الناس عبر انبيائه ويبلغهم عن طريق السعادة وطريق الشقاء ولا تناقض إن لم يجعل في الأرض من يجبرهم على انتخاب طريق السعادة فاذا قال لهم أنتم أحرار في انتخابكم فلا يوجب ذلك أي تناقض بل الخطاب الإلهي بأنَّه هو الغنيّ عن العالمين.

هذا عرض لما ذكروه في مقام دفاعهم عن الميثاق العالمي لحقوق البشر ونأتي هنا إلى دراسة هذا المحور وفي بادئ الأمر لابد من لفت النظر إلى أنَّه لم يقع البحث لدى هؤلاء في نقطة هي أسبق علمياً في هذا البحث عما ذكروه وهي حول «من له حق وضع القانون» أي من له «حق التقنين»، فأصحاب الاتجاه

الأول يصرّون على انَّ مَن له حق وضع القانون هو الله خالق البشر لأنَّه هو الذي خلق الإنسان وهو أعرف باحتياجاته وبما ينظم حياته ولكن لو أردنا التجاوز قليلاً عن ذلك لنعطي الإنسان ذلك الحق، يأتي السؤال هنا بأنَّه أي إنسان هو هذا الذي له الحق؟ يعجز هؤلاء عن تحديد ذلك، ومع تعدد المحاولات للذهاب إلى تحديدات متعددة لذلك ولكن الأمر لا يزال مثار جدل، لأنَّ أي معنى يمكن أن يعطى لا يملك أن يكون متوافقاً عليه، ولو أردنا توسعة المعنى كثيراً لواجهنا امتناعاً خارجياً لأنَّ أي مجموعة تريد أن تجلس لتضع ميثاقاً عالمياً لا بدَّ لها من أن تكون متحدة الاتجاه والثقافة والفكر ومن غير الممكن أن يتولّد من مجموع اختلافات توافقاً مكوّناً من عشرات المواد يكفلُ له حق الإنسان ومتى كانت القضية كذلك فلماذا عليَّ أنا (الشرقي، المسلم) أن أعطي الآخر (الغربي) مهما كان عظيماً في قوله وفكره وتجربته الحق أن يصدر قانوناً عالمياً مع اختلافي معه في الفكر والثقافة والدين، انَّ مجرد الاشتراك في الإنسانية لا يعني لزوم قبول جميع الإنسانية بهذا الميثاق، ليس الإنسان في عالمه الذي يعيشه مجرداً عن الثقافة والبيئة التي يعيشها، فلماذا ينبغي على الشرقي القبول بذلك الميثاق ولماذا يحق للغربي أن يضع قانوناً وميثاقاً عالمياً دون أن يكون للشرقي الحق في أن يشارك في هذا القانون، وأن يكون له الحق في التدخل في عملية تشريعه؟

ويحاول هؤلاء ـ وكما عرضنا سابقاً ـ الدفاع عن ذلك ببيان أمرٍ أساسي وهو أنَّ الميثاق العالمي وإن كان غير ديني ولكنه ليس ضد الدين وأنّه لا بدّ من التفرقة بين ما هو ضد الدين وبين ما هو ليس دينياً، وهذا الأمر ينطوي على مغالطة مهمة فإنَّها تجعل تمايزاً بين ما هو ضد الدين وبين ما هو ليس دينياً وكأن المراد بيانه انَّ ما هو ضد الدين لا يكون مقبولاً دون ما هو ليس ديناً، انَّ من الصحيح القول انَّ الميثاق العالمي ليس ضد الدين بمعنى أنَّه لا يدعو إلى ترك الدين ولا ينكر وجود الدين ولا يهاجم الإيمان الديني، ولكن من الصحيح القول بأنَّه ضد الدين بمعنى وجود قضايا ومواد دستورية فيه تتنافى مع الدين وتحمل أمراً ضد الدين، انَّ مجرد كون الميثاق ليس دينياً لا يعني كونه مقبولاً وانه لا ينافي الدين بل في أكثر من مادة من مواده هو ينافي الدين ويفترق معه افتراقاً يمنع من يؤمن بهذا الدين من الإيمان بهذا الميثاق، إن وجود مادة واحدة في الميثاق تتنافى مع الدين لابد وأن يقف عائقاً واضحاً أمام قبول المتدينين بهذا الميثاق وهذا أمر لم يجب عليه أصحاب هذا الاتجاه.

ومن هذه المفردات التي تتنافى مع الدين مسألة الزواج حيث يجعل الميثاق لكل إنسان الحق في الزواج بمن يشاء مع أنَّه من الثابت دينياً عدم جواز زواج المسلمة من غير المسلم،

ومن جهة الحقوق الزوجية من الارث ومسألة الطلاق، ومن المسائل المهمة أيضاً مسألة الحرية الدينية وحكم المرتد في الإسلام حيث ينص الميثاق على انَّ لكل إنسان الحق في تغيير معتقده ودينه، وينص الإسلام على أنَّه لا يحق للإنسان الانتقال من الإسلام إلى الكفر بل حكمه القتل.

وفي محاولة دعوتهم إلى القبول بالميثاق العالمي لحقوق الإنسان يحاول هؤلاء تجريد هذا الميثاق من ثقافة الغرب، لأنَّ ذلك هو الذي يقف عائقاً أمام قبول المسلمين خاصة والشرقيين عامة به، ويتجه هؤلاء في ذلك إلى القول بأنَّ ذلك هو من نتاج المدنية، وأنَّ المدنية (التمدن) لا تحمل أي ثقافة ولا تبلّغ لأية ثقافة ومع قطع النظر عن القائهم ذلك الكلام مجرداً عن الاستشهاد والاستدلال من الغريب جداً القول بأنَّ الميثاق العالمي ليس حاملاً لأي ثقافة، انَّ من الجلي كون الميثاق حاملاً لثقافة علمانية واضحة، انَّ التفكير بميثاق عالمي مجرد عن الديانات هو نوع من الثقافة التي كانت حاكمة في الغرب بعد عصر النهضة وانهيار الدولة الدينية، انَّ رفض الغرب لفكرة الدين بعد سقوط الكنيسة تظهر سماته وبوضوح في هذا الميثاق.

إنَّ نظرة سريعة إلى تاريخ هذا الميثاق تُظهر وبوضوح كون الميثاق صادراً من صراع تاريخي طويل يقول ج. هـ.

مويرهاد (Muirhead.H.J): «إنَّ التأثير الأكبر كان بدون شك للديانة المسيحية التي نادت من جهة بحياة أولية من الحرية والمساواة ومن جهة أخرى بصلات الإنسان بالله»[١].

إنَّ من الأسس التي يعتمد عليها الميثاق العالمي هو فكرة ـ الحق الطبيعي ـ أو ـ العقد الاجتماعي ـ وقد برز في هذا الاتجاه مفكران غربيان هما: جون لوك البريطاني وجان جاك روسو الفرنسي.

إنَّ تجريد الإنسان عن ثقافته في طور التعيين أمرٌ لا يتحقق، انَّ ملاحظة كل ما هنالك من قوانين يظهر بوضوح لمسة فكرة الإنسان المقنن فيه.

المفردات التي تمنع من القبول بالميثاق:

١ ـ في المادة الثانية يجعل الإنسان متساوياً أمام القانون مهما اختلف دينه أو مولده أو لونه أو عنصره أو لغته أو أي وضع آخر، والتحفظ هنا في شمول ذلك للدين، وهنا لابد من التفرقة بين التساوي أمام القانون والتساوي في نفس القانون، فليس المسلم وغير المسلم متساوين أمام القانون بل للمسلم حقوقاً وواجبات

(١) مجلة المنهاج ـ العدد التاسع صفحه ٢٧١.

تختلف عن حقوق غير المسلم وواجباته، ولكن هذا لا يعني عدم كون نفس القانون مبنياً على نفس المساواة وراعياً للمساواة.

٢ - في المادة السادسة عشر، لا يرى هذا الميثاق أي فارق في مسألة الزواج فلا ينبغي التمييز بين العرق والجنسية والدين، والتحفظ يأتي على مسألة الدين، لأنَّه في الشريعة الإسلامية لا يجوز للمسلمة التزوج من الكافر. ويجعل الرجل والمرأة متساويان في هذا الزواج وهو على خلاف الشريعة التي ترى الزوج ولياً على المرأة في حدود معينة، فالطلاق بيده وعليه المهر، وترثه بغير ما يرثها... الخ.

٣ - في المادة الثامنة عشر ينص هذا الميثاق على حرية تغيير المعتقد من جهة، وعلى حرية إظهار هذا المعتقد واقامة الشعائر أمام الملأ.. الخ. والتحفظ: من جهة حكم الارتداد في الإسلام الذي لا يرى المسلم الحق في تغيير دينه بل إن كان عن فطرة يقتل وإن كان عن ملة يستتاب، كما انَّ غير المسلم لا يحق له إظهار معتقده ونشر أفكاره إلا بشكل محدود تنص عليه أحكام أهل الذمة.

٤ ـ في المادة الواحدة والعشرين الفرع الثالث، ينص الميثاق على انَّ إرادة الشعب هي مناط سلطة الحاكم، وهذه تتنافى مع الاتفاق الشيعي على انَّ الولاية في الأصل على الناس هي لله عز وجل فقط وقد أعطاها للنبي ﷺ والائمة، ويختلف الفقهاء في حدود دائرة هذه الولاية بالنسبة لمن جمع شرائط الفقاهة والمرجعية.

المحور الثاني:

نقد حقوق البشر الميتافيزيقية (الإسلامية):

لقد كتب العديد من الإسلاميين حول حقوق الإنسان في الإسلام وتضمنت هذه المحاولات عمليات تأصيل لحقوق البشر في الإسلام تاريخياً وعلى أرض الواقع، وقد صدرت محاولتان لذلك من قبل علمين من أعلام الشيعة المعاصرين:

الأولى: ما كتبه الشيخ عبدالله جوادي الآملي تحت عنوان: «فلسفه حقوق بشر».

الثانية: ما كتبه العلامة الشيخ محمد تقي جعفري تحت عنوان: «حقوق جهاني بشر».

ويوجه الشيخ محمد مجتهد شبستري نقده لحقوق البشر الميتافيزيقية ـ الإسلامية ـ إلى ما كتبه هذين العلمين والنقد الذي يذكره يمكن لنا عرضه في نقاط.

النقطة الأولى: وينظر في هذه الإشكالية إلى عملية تطبيقية وانه من غير الممكن الدعوة إلى العمل بوثيقة عالمية ميتافيزيقية تعتمد على ما وراء الطبيعة لأنَّه في عالمنا اليوم يوجد الكثير من فلاسفة العالم وغير الفلاسفة لا يمكنهم التفكير بطريقة ميتافيزيقية لأنَّه في كثير من المجتمعات فقدت الاخلاقيات والحقوق الميتافيزيقية. والثقافة السائدة هي ثقافة غير دينية ونستطيع أن نقول إنَّ نصف الدنيا اليوم لا تؤمن بالميتافيزيقيا والسياسة الحاكمة هي ما يسمى. أومانيسم.، فهؤلاء لا يتصورون أي معنى لحقوق البشر الميتافيزيقية فكيف بالقبول بها، قد يعتقد البعض أنَّ في هذا انحرافاً عن الصواب ولكن ذلك لا يغيّر من الواقع شيئاً، فكيف يمكن الدعوة إلى الإيمان بحقوق بشر ميتافيزيقية؟

النقطة الثانية: انَّ الإسلام انتشر في شتى بقاع الأرض ولكن انتشار الإسلام مع سرعته وسعته لم يحد من وجود من يؤمن بالديانات الاخرى من المسيحية واليهودية، ومتى كان لتلك الديانات انتشاراً فكيف تمكن الدعوة إلى حقوق البشر التي تعتمد على الإسلام والنصوص الدينية الإسلامية، انَّ غير المسلمين لا يتعبّدون بالكتاب والسنة حتى يمكنهم القبول بحقوق البشر الإسلامية.

لابد لنا من البحث عن معيار يكون مقبولاً لدى هؤلاء في عملية التقنين.

النقطة الثالثة: يتبنى أصحاب الاتجاه الأول حصر الحق في تقنين حقوق البشر بالله عزوجل لأنَّ حقوق البشر تبتني على ماهية وفطريّة وطبيعة الروح المجردة للإنسان، ومن له اطلاع على ذلك انما هو الله عزوجل[1] وهذا الأمر يرجع إلى فلسفة إسلامية ترى أنَّ المدار في القانون متى كان هو الإنسان فخالق الإنسان أعرف بهذا الإنسان وباحتياجاته، فبه ينحصر حق تعيين القانون، فنحن لا بد من مراجعة الحقوق الدينية لاستخلاص حقوق البشر.

وهنا تتجه إشكالية أصحاب الاتجاه الثاني معتمدة على بحث معرفي مفصل وهو البحث عن تعدد القراءات الدينية، ويعتمد الإيمان بذلك على تحليل دور القبليات في عملية تفسير النص، وانه على فرض التسليم بلزوم الرجوع إلى الكتاب والسنة في استخراج ميثاق عالمي لحقوق الإنسان فأي فهم للكتاب والسنّة هو الذي يجب اتّباعه.

فإن قيل: إنَّ ذلك من قطعيات الإسلام وهي لا تقبل تعدد التفسير.

قلنا: إنَّ القطعيات هي الضروريات فهل الإيمان بحقوق البشر الميتافيزيقية من ضروريات الإسلام؟!

---

(١) فلسفة حقوق البشر، عبدالله جوادي آملي، صفحه ١٠٢.

نظرة في هذا الاتجاه:

الأول: من الملاحظ اشتراك بعض ما تقدم من الإشكالات على القول بوجود ميثاق إسلامي في أمر يرجع إلى أنَّه كيف يمكن طرح ميثاق عالمي لحقوق الإنسان يكون إسلامياً في الوقت الذي لا يمكننا إلزام الآخرين به عبر جهات ثلاث:

١ - من لا يؤمن بما وراء الطبيعة ـ الميتافيزيقا ـ ومن لديه نظرة مادية للحياة.

٢ - من لا يؤمن بالإسلام من أصحاب الأديان الأخرى والاعتقادات المختلفة.

٣ - من لديه قراءة مختلفة للإسلام مما قد يطرح كميثاق عالمي إسلامي.

هذه الإشكالية يوجهها هؤلاء مغفلين وبشكل غريب كونها من الإشكاليات التي ترد على كلا الاتجاهين، فلماذا ينبغي على من يؤمن بالميتافيزيقيا، أو بالإسلام أن يتبنى هذا الميثاق العالمي لحقوق الإنسان والذي مما لا شك فيه أنَّه يعتمد على ثقافة مُعينة مهما كان وصفها ومهما كانت درجة إثباتها وصحتها ومتى كانت نصف الدنيا لا تؤمن بالميتافيزيقيا بحسب تعبير هؤلاء فإنَّه لا أقل من كون نصف النصف الآخر إن لم يكن أزيد يؤمن بذلك فلماذا يتخلّى هؤلاء عن إيمانهم

ولا يتخلّى أولئك عنه، وهذا يدلل عن مدى المغالطة في ذلك لأن المسألة إن كانت لا ترجع إلى الإيمان فلا بدّ للشرق والغرب أن يعمل على هذه الوثيقة لا الغرب منفرداً وإن كانت ترتبط بالإيمان فكما لا يمكن للغرب أن يؤمن ويعمل على ما يذهب إليه الشرق، فكذلك العكس لا بدّ وأن يكون صحيحاً ومحاولات تبرير ذلك بأنَّ المسألة تعود إلى حقيقة الإنسان والى طبيعة الإنسان وأنَّها هي المنظورة في الميثاق العالمي تتضمن مصادرة واضحة لأنَّ مَن يؤمن بغير ذلك لن يؤمن بكون المرجع هو الإنسان وطبيعة الإنسان، فما لم تكن ثمّة فلسفة مشتركة واتجاه مشترك لا يمكن الإلزام بذلك الميثاق إلاَّ عبر استخدام وسائل تتنافى مع نفس الميثاق من محاربة الدول التي ترفض بشتّى الوسائل المتوفرة مع تناسي حق الإنسان الذي يظلم في تلك الدول، إذ تتجه الحرب على الحكومات عبر إذاقة الشعوب الأمرّين.

وما ذكرناه من الواضح أن يرد لكل معتقد بعقيدة لا تخوّله الإيمان بهذا الميثاق سواء كان يحمل فكراً يخوله العمل على وثيقة أخرى أوْ لا بل مجرد منافاة بين عقيدته وبين الميثاق العالمي لحقوق الإنسان.

الثاني: انَّ الدعوى إلى ميثاق عالمي متخذ من النصوص الدينية الإسلامية يرتبط في مرحلة مسبقة بالنظرة الإسلامية

لكل الإنسان يختلف عن المسيحية بأنَّ المسيحية لا تدعو إلى دولة دينية وأما الإسلام فرسالته بمجموع أحكامها هي نظام حكومي، الإسلام وباتفاق جميع المسلمين يدعو إلى إقامة دولة تحكمها نظم إسلامية وليس مستند ذلك مجرد ملاحظة السيرة النبوية في إقامة الدولة حتى يقال انها ترجع إلى ظروف تاريخية معينة بل المسألة ترتبط بملاحظة أحكام الإسلام كلها، ولنلاحظ معاً خصيصتين مهمتين من خصائص الإسلام وهما: الناسخية والخاتمية، الإسلام رسالته رسالة ناسخة للشرائع السابقة، فهذا يعني أنَّ ما سبق من الشرائع لا بدّ وأن يرجع إلى الإسلام وإلاَّ فلا قيمة له، والخاتمية بمعنى أنَّه الدين القائم إلى يوم القيامة وملاحظة هذين الأمرين تؤدي بنا إلى استخلاص فكرة حكومة الإسلام والنظام الإسلامي الحاكم على سائر الاديان، هذا هو الخطاب الإسلامي، وملاحظة النص القرآني تدللنا بوضوح على عالمية الحكومة الإسلامية وانَّ الرسالة المحمدية هي للعالمين.

وملاحظة مجموعة من الأحكام الشرعية ينفي وبوضوح كون الدعوة الإلهية لمجرد بيان طريق الخير والشر وانَّ الإنسان هو المسؤول عن نفسه ففي المفردات نجد جلد شارب الخمر، حد الزنا، حد القذف، حد القتل حد الردة، حد سب النبي والأئمة، التعزيرات إلى عشرات المفردات الثابتة في كتاب القصاص والحدود، وكل هذا تنظيم يتدخل

في حياة الإنسان الشخصية وليست القضية هي انَّ الله بيّن طرق الهداية للناس وانه غنيٌ عنهم، نعم الله غنيٌّ عن طاعة عباده ومعصيتهم لأنَّه لا تضره معصية من عصاه ولا تنفعه طاعة من أطاعه ولكن ذلك لا ينفي مجموعة مهمة من التشريعات لتنظيم حياة الإنسان على الأرض.

إنَّ ملاحظة مجموع هذه الأمور يشهد وبوضوح على أنَّ الرسالة الإسلامية هي رسالة دولة عالمية وهذه الدولة لها نظامها المتكامل الذي يضمن به سعادة البشر على الأرض كلها، ليس الدين مجرد تشريع لتنظيم علاقة الإنسان بربه بل هو لتنظيم علاقة الإنسان مع الكون وأخيه الإنسان.

الميثاق العالمي: عوائق التطبيق:

لو أردنا أن نتجاوز كل المشكلات النظرية للقبول بالميثاق العالمي وتنافي ذلك مع معتقد الإنسان نجد وبوضوح أنَّ هذا الميثاق كممارسة تطبيقية يمثل أكبر نقطة للاستغلال من أجل محاربة الدول التي تستعصي عن طاعة الدول الكبرى، ولنرجع فقط إلى قراءة ما عُرِفَ بالبيان السنوي لمنظمة حقوق الإنسان وفي الشرق الاوسط خصوصاً نجد أنَّ الإدانة في كل سنة تتجه نحو دول معينة مثل: إيران، العراق، السودان، وليبيا، والميزة المشتركة بين هذه الدول هي وجود عداوة مختلفة الأسباب مع الولايات المتحدة الأمريكية، في الوقت

الذي يشاهد فيه كل العالم الانتهاكات الإسرائيلية لحقوق الإنسان دون أن تكون هذه الدولة مشمولة لهذا التشهير العالمي من قبل هذه المنظمة، فكيف تكون الدعوة إلى القبول بالميثاق في ظل وضوح الاستغلال السياسي له لمحاربة هذه الدولة؟!

بل وترى أمريكا أنَّ لنفسها الحق في أن تكون هي القيمة على أعمال هذه المنظمة وكانت ردة الفعل الأمريكية بعد خروجها المفاجئ من هذه المنظمة في سنة ٢٠٠١ أن عمدت إلى منع تسديد ديونها المتوجبة عليها للامم المتحدة.

لا يمكن لمن يرى ذلك أن يهرول نحو القبول بهذا الميثاق لما له من استفادة للدول الكبرى لتحقيق مصالحها وليس همها حقوق الإنسان.

الهرمنوتيك: أساس هذه الدعوة

إنَّ الأساس الذي يعتمد عليه أصحاب الاتجاه الثاني في دعوتهم هذه هو علم الهرمنوتيك هذا العلم الذي نشأ في الغرب في دراسة النصوص الدينية للكتب المقدسة، وقد أجرى بعض المفكرين الإسلاميين هذا العلم على النصوص الدينية الإسلامية من القرآن الكريم والسنة النبوية، ويعتمد هذا العلم على التركيز على دور القبليات في عملية فهم النص الديني وعلى دور الاطار التاريخي لمفسر النص في عملية

التفسير، وعلى هذا الأساس بنى هؤلاء القول بتعدد القراءات الدينية، إن لكل من تجتمع فيه مجموعة صفات تؤهله لقراءة النص الديني أن يقرأ هذا النص على ضوء معطياته ولا تكون قراءة أحد هي القراءة الصحيحة التامة الكاملة التي لا تتغير ولا تتبدل، وعلى هذا الأساس يجيب هؤلاء عن تنافي الميثاق العالمي مع قوانين الإسلام، بأنَّه إنّما هو تنافي مع عملية فهم خاصة للنص القرآني والسنة النبوية وأنَّ هذه الأحكام هي ما تفهمه أنت من الشريعة ولكن ههنا فهم آخر لا يؤدي إلى حصول هذا التنافي، وعلى هذا الأساس يعيدون صياغته بشكل آخر للقول بأنَّه لماذا يكون فهمك أنت للشريعة هو مصدر الميثاق العالمي ولا يكون ما أفهمه أنا، وانه في ظل وجود قراءة خاصة لي للنص الديني كيف لك أن تلزمني باتباع قراءتك الخاصة لهذا النص.

ونجد هنا أنَّ توجيه النقد بهذا الشكل لا يحلّ المشكلة لأنَّه على أي قراءة من القراءات أردت أن تبني عملية فهم المتن الديني سيبقى الميثاق العالمي متنافياً ولو في مادة من مواده مع الشريعة الإسلامية ويكفي في ذلك ملاحظة ما ذكرناه سابقاً من موارد التنافي.

واما مسألة تعدد الفهم للشريعة وللنص القرآني فإنَّ أصحاب الدعوة إلى ميثاق إسلامي لحقوق الإنسان لا يدعون

أنَّهم كأشخاص هم الذين لهم الحق في صنع مثل هذا القانون، لأنَّ مهمة كهذه تقع على عاتق مؤسسات ذات اختصاص مهمتها وضع هذا الميثاق مراعية فهم الإسلام لدى الجميع لا اجتهادات البعض دون البعض، والعجب كيف تطرح هذه الإشكالية على مسألة الميثاق الإسلامي ولا تطرح على الميثاق العالمي؟ اليس هو وليد فهم مجموعة من الناس لحقوق الإنسان فلماذا أكون انا ملزماً بهذا الفهم وهذه النتائج الموضوعة لحقوق الإنسان؟!

الحل: صيغة حقوق إنسان إسلامية:

إنَّ عقيدتنا بالإسلام تخولنا وبوضوح الدعوة إلى نظام عالمي إسلامي لحقوق الإنسان وهذا جزء من وظيفة الفرد المسلم في دعوته إلى الإسلام، انَّ إيماننا بأنّ الإسلام هو مجموع تشريعات إلهية وردت لتنظيم حياة البشر يدعونا وبوضوح إلى تبني ميثاق إسلامي لهذه الحقوق تطبق بنوده على جميع هذه الأرض لأننا نراه هو الكفيل بحفظ حقوق كل إنسان يعيش على هذه الأرض.

يبقى أنَّ صياغة هذا الميثاق لا تكون موكولة إلى شخص معين ليتوهم بها، بل هو لا بد وأن يكون جهداً مشتركاً لمجموعة ممن لهم اضطلاع بالإسلام وبالشريعة وصياغة تلك

البنود بنحو يضمن حقوق الإنسان وأن يعمل على موافقة كل الدول الإسلامية بشكل أولي على هذا الميثاق ليتبنى بعد ذلك تصديره إلى خارج تلك الدول، وأن يعمل على إنشاء منظمة مثلية لما هو موجود حالياً في الأمم المتحدة تكون مهمتها نفس مهمة تلك من رعاية عملية تطبيق هذا الميثاق.

الفهرس

